ISTORIA IDEILOR

Georges Minois

ISTORIA SINUCIDERII

SOCIETATEA OCCIDENTALĂ ÎN FAȚA MORȚII VOLUNTARE

HUMANITAS

LUCRĂRI DE ACELAŞI AUTOR

Histoire de la vieillesse de l'Antiquité à la Renaissance, Fayard, 1987.
La Bretagne des prêtres en Trégor d'Ancien Régime,
Les Bibliophiles de Bretagne, 1987.
Le Confesseur du roi. Les directeurs de conscience de la monarchie française,
Fayard, 1988.
Henri VIII, Fayard, 1989.
Les Religieux en Bretagne sous l'Ancien Régime, Ouest-France, 1989.
L'Église et la science. Histoire d'un malentendu,
vol. I: *De saint Augustin à Galilée*, Fayard, 1990;
vol. II: *De Galilée à Jean Paul II*, Fayard, 1991.
Histoire religieuse de la Bretagne, Ed. Gisserot, 1991.
Histoire des enfers, Fayard, 1991.
Nouvelle Histoire de la Bretagne, Fayard, 1992.
Du Guesclin, Fayard, 1993.
Histoire de l'enfer,
Presses Universitaires de France, 1994.
L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique, Fayard, 1994.
Censure et culture sous l'Ancien Régime, Fayard, 1995.

A colaborat la:

Répertoire des visites pastorales de la France, CNRS, seria I,
Anciens Diocèses, vol. 4, 1985.
Les Bretons et Dieu, atlas d'histoire religieuse,
Presses Universitaires de Rennes-II, 1985.
Les Côtes-du-Nord de la préhistoire à nos jours, Bordessoules, 1987.
Le Trégor, Autrement, 1988.
Foi chrétienne et milieux maritimes, Publisud, 1989.
Histoire de Saint-Brieuc et du pays Briochin, Privat, 1991.
Science et foi, Centurion, 1992.
Breizh. Die Bretagne und ihre kulturelle Identität, Kassel,1993.

GEORGES MINOIS

ISTORIA SINUCIDERII

Societatea occidentală în fața morții voluntare

Traducere din franceză de
MIRCEA IONESCU

BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
MINOIS, GEORGES
Istoria sinuciderii: societatea occidentală în faţa morţii voluntare / Georges Minois; trad.: Mircea Ionescu. - Bucureşti: Humanitas, 2002
352 p.; 22 cm. — (Istoria ideilor)
Tit. orig. (fre): Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire.
ISBN 973-28-0266-9

I. Ionescu, Mircea (trad.)

616.89-008.441.44

GEORGES MINOIS
HISTOIRE DU SUICIDE
La société occidentale face à la mort volontaire

ISBN 973-28-0266-9

Introducere

În marile studii ale lui Michel Vovelle, François Lebrun, Pierre Chaunu, Philippe Ariès, John MacManners şi a multor altora despre moarte de-a lungul istoriei, lucrări care au marcat istoriografia anilor 1970 şi 1980, o mare absentă: moartea voluntară. Ea nu apare aproape niciodată în opere ample şi remarcabile cum sînt *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*[1], *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*[2], *La Mort à Paris (XVI^e^–XVIII^e^ siècles)*[3], *L'Homme devant la mort*[4], *Death and the Enlightenment*[5]. Această lacună are în primul rînd cauze documentare. Sursele care privesc cazurile de moarte voluntară sînt diferite de cele care vorbesc despre morţile naturale. Faimoasele registre parohiale de deces nu sînt, în acest caz, de nici un ajutor, căci sinucigaşii nu aveau dreptul de a fi înmormîntaţi religios. Istoricul trebuie, aşadar, să se adreseze arhivelor judiciare, moartea voluntară fiind considerată o crimă. Aceste arhive fiind ele însele cu totul fragmentare, trebuie recurs la surse dintre cele mai variate, heteroclite şi, de altminteri, firave cantitativ: memorii şi cronici, jurnale, literatură. Cazurile de moarte voluntară pot să pară puţin numeroase: cîteva sute pe an în regatul Franţei, bunăoară, ceea ce le face puţin semnificative în studiile cu caracter serial, demografic şi sociologic.

Acestor motive metodologice li se adaugă o raţiune de fond: sinuciderile nu pot fi studiate din aceleaşi perspective ca ravagiile ciumei ori ale tuberculozei, căci moartea voluntară este un tip de deces a cărui semnificaţie nu e de ordin demografic, ci filozofic, religios, moral, cultural. Tăcerea şi disimularea care au înconjurat-o foarte multă vreme au instaurat în jurul ei un climat de stînjeneală.

Cu începere din 1897, cînd apare celebrul tratat al lui Durkheim *Le Suicide*, sociologii, psihologii, psihanaliştii, medicii, utilizînd statisticile

[1] M. Vovelle, Paris, 1983.

[2] F. Lebrun, Paris, 1971.

[3] P. Chaunu, Paris, 1977.

[4] P. Ariès, Paris, 1977.

[5] J. MacManners, Oxford, 1981.

contemporane, au abordat suicidul din punctul de vedere al disciplinei lor. Studiul istoric al sinuciderii pînă la sfîrşitul Vechiului Regim a dat naştere cu precădere unor lucrări specializate sau unora consacrate cîtorva exemple celebre. Pentru Antichitate, trebuie semnalat, în special, foarte frumosul studiu al Yolandei Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique*, întemeiat pe surse literare[6]. Jean-Claude Schmitt a formulat problemele de metodologie ale spaţiului medieval într-un remarcabil articol, intitulat „Le Suicide au Moyen Âge"[7]. În privinţa Renaşterii, teza lui Bernard Paulin, *Du couteau à la plume. Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance (1580–1625)*, depăşeşte limitele restrînse indicate de titlu[8]. Perioada modernă (secolele al XVI-lea–al XVIII-lea) a fost studiată în ansamblu, în ce priveşte Anglia, în lucrarea *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*[9] a lui Michael MacDonald şi Terence Murphy, apărută în 1990, fără îndoială cea mai documentată şi mai profundă în privinţa concluziilor pe care le propune. La ora actuală, există o singură sinteză de istorie a suicidului, apărută în 1922, *Le Suicide et la morale*[10] a lui Albert Bayet, ce cuprinde perioada dintre Antichitate şi secolul al XX-lea, lucrare de-acum veche, ce continuă să constituie însă o mină de informaţii.

Nici un domeniu al activităţilor omeneşti nu mai e străin pentru cercetători. Tot ce a contribuit la edificarea omului nu trebuie abordat însă fără prejudecăţi şi tabuuri? Ce este oare — cum spunea Jean Baechler — mai specific omenesc ca moartea voluntară? „Sinuciderile" la animale sînt mituri[11]; doar omul e capabil să reflecteze la propria lui existenţă şi să ia hotărîrea s-o prelungească ori să-i pună capăt. Omenirea există tocmai pentru că omul a găsit pînă acum destule motive ca să rămînă în viaţă. Un anumit număr de oameni au considerat însă că această viaţă nu merită să fie trăită, preferînd să-i pună capăt voluntar, înainte de a fi eliminaţi de boală, bătrîneţe sau război. Unii vor spune că erau nebuni. Cato, Seneca, Montherlant, Bettelheim şi mulţi alţii au considerat că moartea voluntară, act specific omenesc, e proba supremă a libertăţii, cea de a decide tu însuţi în legătură cu propria-ţi fiinţă sau nefiinţă. În faţa alegerii lor, trebuie să ne punem întrebarea, ca Raymond Aron: „Să te sinucizi înseamnă să capitulezi în faţa încercărilor, sau să dobîndeşti suprema stăpînire de sine, cea a omului asupra propriei sale vieţi?"[12]

---

6 Paris, 1982.
7 *Annales ESC*, ianuarie–februarie 1976, pp. 3–28.
8 Lyon, 1977.
9 Oxford, 1990.
10 Paris, 1922.
11 J. Baechler, *Les Suicides*, Paris, 1975, p. 108.
12 *Ibid.*, prefaţă, p. 3.

1600 e anul în care Shakespeare rosteşte, în *Hamlet*, în cutremurătoarea ei simplitate, întrebarea fundamentală: „A fi sau a nu fi? Aceasta e-ntrebarea." E tocmai cea care ne va sluji drept călăuză. De ce, într-o epocă ori alta, unii oameni au ales să nu mai fie? Fiecare-şi avea motivele lui, şi trebuie să încercăm să le înţelegem, căci e o atitudine revelatoare în ce priveşte valorile vitale ale societăţii. Ea angajează în aceeaşi măsură individul şi grupul. Nimeni n-a exprimat acest lucru mai bine ca Albert Camus: „Există o singură problemă filozofică importantă cu adevărat: sinuciderea. Să socoteşti dacă viaţa merită sau nu să fie trăită înseamnă să răspunzi la întrebarea fundamentală a filozofiei. Restul, dacă lumea are trei dimensiuni, dacă spiritul are nouă sau douăsprezece categorii, vine după aceea. Acestea-s doar jocuri; trebuie, mai întîi, să răspunzi. [...] Viermele e-n inima omului. Acolo trebuie căutat. Trebuie să urmăreşti şi să înţelegi acest joc mortal ce merge de la luciditatea dinaintea existenţei la evadarea dincolo de lumină."[13]

Din cele mai vechi timpuri şi pînă în zilele noastre, au existat bărbaţi şi femei care au ales să moară. Nicicînd această alegere n-a lăsat pe nimeni indiferent. Aclamat în rare ocazii ca act de eroism, a făcut cel mai adesea obiectul reprobării sociale. Deoarece suicidul e considerat în aceeaşi măsură ca o insultă adusă lui Dumnezeu care ne-a dăruit viaţa şi societăţii care are grijă de bunăstarea membrilor ei. Să refuzi darul lui Dumnezeu şi să refuzi societatea semenilor tăi la sărbătoarea vieţii sînt două păcate pe care factorii de decizie din spaţiul religios, ce gerează binefacerile dumnezeieşti, şi factorii de decizie politici, care organizează banchetul social, nu le pot tolera.

A fi sau a nu fi: nu asta-i întrebarea, spun ei. Dacă existăm e pentru că trebuie să-l preaslăvim pe Dumnezeu şi să ne facem folositori societăţii. Cei ce evadează sînt aspru pedepsiţi: cu lumea de dincolo, pe de o parte, şi cu cadavrul lor, pe de alta. Această atitudine domneşte peste tot în Europa pînă la finele Evului Mediu. Ea începe să evolueze, începînd cu Renaşterea timpurie şi pînă la sfîrşitul veacului al XV-lea, o dată cu apariţia — pe calea ocolită a nebuniei şi a glumei — a unei prime contestări, ce se amplifică rapid, pînă la formularea deschisă a întrebării, în 1600, apoi pînă la dezbaterile tot mai vehemente din epocile de criză a conştiinţei europene, culminînd cu abordarea provocatoare specifică epocii Luminilor.

Însuşi termenul *suicide* „suicid", ce apare în lumea franceză cu puţin înainte de 1700, înlocuind expresia *meurtre de soi-même* „omor comis asupra propriei persoane" utilizată pînă atunci, e un semn al acestei

[13] A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*.

evoluţii. Rezistenţa venită din partea autorităților n-a dispărut, desigur, dar, puţin cîte puțin, între secolele al XVI-lea şi al XVIII-lea, întrebarea începe să fie formulată în mod public, existînd chiar voci care îndrăznesc să revendice libertatea fiecărui om de a răspunde la ea, fapt ce determină statul să adopte o atitudine tot mai inflexibilă. Tocmai această schimbare crucială petrecută în mentalitatea occidentală şi asupra căreia s-a atras prea puţin atenţia pînă în prezent e cea pe care ne propunem s-o studiem.

PARTEA ÎNTÎI

MOȘTENIREA: O PROBLEMĂ REFULATĂ

I
Nuanțele sinuciderii în Evul Mediu

CRONICA SUICIDULUI OBIȘNUIT ÎN EVUL MEDIU

1249: Pier Della Vigna, jurist și poet, ministru al împăratului Frederic al II-lea, se sinucide. Figurează în *Infernul* lui Dante.

1257: un parizian se aruncă în Sena; scos din apă la timp, el se împărtășește înainte de a muri. Familia îi reclamă corpul pentru că murise în stare de grație; dar, pentru că a existat suicid și era cu mintea întreagă — a dat într-adevăr semne de căință —, justiția a hotărît ca trupul să fie supus supliciului.

1238 și 1266: două femei din sfera de competență juridică a abației Sainte-Geneviève din Paris se sinucid; corpurile lor vor fi îngropate „pe ascuns".

1274: Pierre Crochet din Boissy-Saint-Léger, bănuit de omor, se sinucide. Tribunalul abației din Saint-Maur-des-Fossés condamnă cadavrul să fie tîrît și spînzurat.

1278: un bărbat se sinucide la Reims; călugării din Saint-Remi decid ca trupul să-i fie tîrît și spînzurat; dar parlamentul din Paris îi obligă să restituie cadavrul tribunalului arhiepiscopal, singurul care are dreptul de a spînzura.

tot 1278: Philippe Testard, centenar, fost conducător al corpului de canonici de pe lîngă arhiepiscopul din Paris, se trezește într-o noapte și, pretextînd că merge să urineze pe fereastră, se aruncă în stradă. Readus în pat, el se înjunghie după ce primise euharistia. Moștenitorii săi, pentru a evita confiscarea bunurilor, susțin că e nebun. Începe un proces, în cursul căruia doisprezece martori vin să confirme modul său ciudat de a se comporta. „Făcea atîtea prostii, încît oamenii spuneau că nu era întreg la minte."

1288: se sinucide un bărbat din competența juridică a abației Saint-Geneviève, care dispune spînzurarea trupului acestuia. Puțin după aceea, magistratul regal obligă abația să reia execuția și „să tîrască [trupul] numitului sinucigaș" pe străzi în urma unui cal, căci acest ritual fusese omis.

1293: din cauza sărăciei sale, lui Adam Le Yep, fermier liber din comitatul Worcestershire, i se atribuie un lot de pămînt pentru şerbi. Refuzînd această degradare socială, se duce să se arunce în Severn.

1302: în bătălia de la Courtrai, Raoul de Nesles se aruncă în mijlocul încăierării pentru a se lăsa mai degrabă ucis decît să suporte umilinţa înfrîngerii.

1358: Jacquet din Fransures, ţăran răsculat, întemniţat, „s-a strangulat cu frînghia cu care era legat de umeri şi s-a omorît din deznădejde".

1382: ca urmare a întoarcerii lui Carol al VI-lea la Paris, cîţiva bărbaţi sînt executaţi. „Soţia unuia dintre ei, povesteşte Jean Juvénal des Ursins, care era însărcinată, s-a aruncat de la înălţimea ferestrei casei în care locuia şi s-a omorît."

1387: Jean Lunneton, arendaş de la abaţia din Chaalis, s-a spînzurat de supărarea pricinuită de furturile soldaţilor. Tribunalul decide să i se confişte bunurile, apoi, în final, permite soţiei sale să-l moştenească, „luînd în considerare că nu putem şti cu adevărat dacă numitul caz a survenit din deznădejdea numitului soţ defunct, sau altfel".

1394: Jean Massetoier, bolnav de mai multe zile, ia hotărîrea de a se duce să se înece în rîu; salvat la timp, dar încă atins de „nebunie la cap", revine la decizia lui şi se aruncă într-un puţ.

1399: un preacredincios burghez bogat din Strassburg, Hugelinus Richter, se confesează, se împărtăşeşte şi se duce să se arunce în Breusch.

1418: un fost măcelar din Sarcelles, Pierre Văcarul, ruinat de războiul civil, pierzîndu-şi doi dintre copii, soţia fiind foarte bolnavă, iar el însuşi, părăsit de toţi, neavînd din ce să trăiască, „s-a dus să se spînzure de un copac, unde a murit sufocat". Evident, spune cronica, el a fost „ispitit de cel rău [diavol]".

1421: „ispitit de demon ca în cazul numitei rătăciri şi boli", brutarul parizian Denisot Sensogot s-a spînzurat. El suferea de o boală infecţioasă. Procesul trebuie să determine dacă acţiunea sa era datorată diavolului, caz în care cadavrul său trebuia să fie tîrît, spînzurat şi privat de înmormîntare creştinească, iar bunurile — confiscate, sau nebuniei („rătăcirii"), ceea ce l-ar face nevinovat. Văduva, însărcinată şi mamă a unei fetiţe de un an, adresează o petiţie în acest sens, căci „cu adevărat nenorocit lucru ar fi pentru numita văduvă [...] să-şi piardă bunurile şi agoniseala cu prilejul amintit, şi la fel s-ar întîmpla să fie dezonoraţi şi numiţii petiţionari şi rudele şi ceilalţi apropiaţi, persoane notabile şi de neam ales, dacă s-ar hotărî ca trupul defunct să fie executat".

1423: Michelet le Cavelier, lucrător de broderie parizian, lovit de o boală care îl face să sufere cumplit, se aruncă pe fereastră.

1426: Jeannette Mayard, soţia unui fabricant de frînghii, bună catolică, dar bînd prea mult şi geloasă pe soţul ei, se spînzură.

1447: o femeie, lovită de nebunie, se trezeşte în plină noapte: „Numitul său soţ a întrebat-o unde vrea să meargă, şi ea a răspuns că voia să se ducă să urineze. Astfel a ieşit numita femeie din casă, complet goală, cum s-a spus, şi s-a dus să se arunce într-un puţ foarte adînc, de treisprezece braţe."

1460: Philippe Braque, consilier la parlamentul din Paris, în vîrstă de aproximativ cincizeci de ani, se sinucide în pivniţa sa.

1484: o calfă din Metz se spînzură în urma unei dispute din pricina unei fete.

Această sumară cronică a suicidului obişnuit în Evul Mediu, extrasă din memorii, jurnale ţinute de clerici sau de orăşeni, cît şi din registrele judiciare care s-au păstrat[1], ne permite, în ciuda caracterului ei cu totul fragmentar, să constatăm că sinuciderea era practicată în toate categoriile sociale şi de către ambele sexe. Moartea voluntară e considerată consecinţa unei ispitiri diavoleşti provenite din disperare sau ca un comportament nebunesc; actul, condamnat ca un omor, este sălbatic pedepsit pe seama cadavrului, fiind urmat de confiscarea bunurilor. Dar judecătorii dau cîteodată dovadă de indulgenţă, ţinînd seama de circumstanţe şi de situaţia familială. Tribunalul civil şi tribunalul ecleziastic colaborează în actul pedepsirii. Cît despre motivele suicidului, ele sînt variate: sărăcia, boala, suferinţa fizică, frica de pedeapsă, onoarea, refuzul umilirii, dragostea, gelozia.

Cronicile şi registrele judiciare nu conţin totuşi, după toate aparenţele, decît un număr insignifiant de cazuri. În articolul său deschizător de drumuri în multe privinţe, Jean-Claude Schmitt n-a reuşit să adune decît cincizeci şi patru de cazuri pentru o perioadă de aproximativ trei secole, arătînd că acest eşantion, „limitat şi eterogen, nu s-ar putea preta unor abordări

---

[1] Caracterul foarte fragmentar al surselor şi disparitatea lor sînt principalele obstacole în faţa unei cunoaşteri aprofundate a practicii suicidului în Evul Mediu. Pentru documentele judiciare, care oferă cazurile cele mai numeroase, să citām E. Boutaric, *Actes du Parlement du Paris*, seria întîi (1254–1328), vol. I, Paris, 1863; *Registre criminel du Châtelet* (1389–1392), ed. H. Duples-Agier, Paris, 1861–1864; Des Maisons, *Nouveau Recueil d'arrests et règlements du parlement de Paris*, Paris, 1867; Beugnot, *Les Olim ou les registres des arrêts rendus par la cour du roi*, Paris, 1839. De asemenea, registrele oficialităților prezintă numeroase cazuri, dar puţine sînt publicate. Să cităm „Le registre de l'officialité de Cerisy", în *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, XXX, 1880; „Registre des officialités de chartres", *Bibliothèque de l'École des chartres*, 1850. Culegerile de tradiții medievale sînt mai numeroase şi se referă la cazuri mai precise. Găsim despre acestea o listă cuprinzătoare în A. Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, 1922, p. 436. Cît despre cronici, ele nu vorbesc decît foarte rar despre sinucideri.

statistice elaborate de sociologi"[2]. Este exclus să putem determina într-o zi un procent al suicidului medieval, care să permită să se facă o comparaţie cu alte epoci.

Fără a ajunge să afirmăm, ca Bourquelot, în 1842, că în secolul al XIII-lea „mania sinuciderii a pătruns în toate clasele societăţii"[3], nimic nu ne permite să credem că moartea voluntară a fost mai rară decît în alte epoci. Dimpotrivă, frecvenţa textelor legislative, canonice şi civile, numărul luărilor de poziţie filozofice şi teologice referitoare la acest subiect, cît şi absenţa oricărei expresii de surprindere în cronicile şi procesele-verbale ale hotărîrilor judecătoreşti în cazurile de sinucidere sînt indiciile unei anumite regularităţi a fenomenului. De altfel, studiile sociologice recente arată că procentul sinuciderilor este constant, oricare ar fi tipul de societate.

SUBSTITUTELE NOBILE ALE SINUCIDERII

Este puţin probabil ca societatea medievală să fi fost o excepţie, chiar dacă Evul Mediu se distinge printr-o absenţă cvasitotală a sinuciderilor ilustre, ceea ce contrastează violent cu Antichitatea păgînă. Nu există aici personaje ca Lucreţia, Brutus, Caton sau Seneca. În peste o mie de ani, nici o sinucidere celebră. Discreditul proclamat de un catolicism omniprezent asupra unei practici calificate drept laşe joacă desigur un rol în rîndul elitelor, la urma urmelor foarte limitate şi profund marcate de influenţa clericală. Dar modul de viaţă al aristocraţiei războinice comportă conduite de substituţie, care sînt tot atîtea sinucideri indirecte: turnirurile pot fi asimilate în multe privinţe cu „suicidul ludic", la fel ca şi duelurile judiciare şi diferitele forme de *iudicium Dei**. Războiul omniprezent este în acelaşi timp un derivativ esenţial al pulsiunilor suicidare şi o protecţie împotriva suicidului direct. Căci se ştie că procentul sinuciderilor se diminuează mult în perioade de război, cînd coeziunea mult întărită a grupului, solidaritatea, patima, dorinţa de a învinge conferă un înţeles existenţei oamenilor, cărora le redă plăcerea de a trăi.

Una dintre explicaţiile psihologice clasice ale suicidului este că, în majoritatea cazurilor, individul dirijează împotriva lui însuşi o agresivitate

---

[2] J.-C. Schmitt, „Le suicide au Moyen Âge", *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, ianuarie–februarie 1976, p. 5.

[3] F. Bourquelot, „Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Âge", *Bibliothèque de l'École des chartres*, III, 1841–1842.

* „Voinţa divină" (*lb. lat.*); ansamblu de încercări la care erau supuşi acuzaţii pentru a se hotărî în legătură cu vinovăţia lor (*n. ed.*).

pe care nu o poate elibera împotriva celorlalți în societățile civilizate. Războinicul merovingian, cavalerul epocii clasice și, mai tîrziu, mercenarul nu sînt deloc inhibați de interdicțiile pacifice: libera exprimare a propriei violențe îndreptate împotriva confraților diminuează cu atît mai mult tendința lor de autodistrugere.

Acest joc complementar de agresivitate exteriorizată și de risc permanent și voluntar împotriva propriei vieți procură un substitut eficace suicidului direct, așa cum mărturisesc aceste cîteva exemple. După Froissart, în secolul al XIV-lea, nouăzeci de cavaleri preferă să se lase uciși pe cîmpul de luptă decît să dea înapoi. De asemenea, Raoul de Nesles, la Courtrai, conform *Cronicilor Flandrei*, ar fi declarat „că nu mai voia să trăiască cînd a văzut toată floarea creștinătății moartă". De altfel, regulamentele ordinului de cavalerie Estoile, fondat de Ioan al II-lea, interzic retragerea. O mulțime de evenimente asemănătoare se produc în timpul cruciadelor. Guibert de Nogent pune în evidență că, decît să se predea în mîinile turcilor, numeroși creștini se îneacă, „preferînd să-și aleagă modul de a muri". Joinville a fost martorul unor fapte asemănătoare, în cauză fiind chiar clerici: episcopul de Soissons, refuzînd să-și accepte eșecul, se aruncă în fața turcilor pentru a-și găsi moartea; regina, soția lui Ludovic cel Sfînt, cere unui bătrîn cavaler să-i taie capul dacă sarazinii amenință să pună mîna pe ea. Cînd Joinville și camarazii săi sînt în pericol de a fi făcuți prizonieri, unul dintre ajutoarele sale strigă: „Sînt de acord să ne lăsăm toți omorîți dacă, uciși, vom ajunge în paradis." Sfatul nu a fost urmat, dar ilustrează mentalitatea care animă cavaleria, care nu era de acord ca martiriul voluntar să fie considerat suicid. Descoperim aceeași stare de spirit la unii călugări, ca acei franciscani care, în secolul al XIII-lea, la Sevilla, îi incitau pe musulmani, strigînd insulte la adresa lui Mahomed[4].

Cronicile medievale sînt pline de sinucideri indirecte de tip războinic. Sinuciderea este cîteodată chiar directă; astfel, arhiepiscopul de Bourges și însoțitorii săi, învinși de Eudes, se străpung cu propriile săbii, conform *Miracolelor Sfîntului Benedict*[5]. Cîteodată, există prizonieri care preferă umilinței moartea, ca Regnault, conte de Boulogne, sau Jean de la Rivière, care declară: „Nu, nu-i voi vedea pe mojicii din Paris triumfînd la spectacolul morții mele dezonorante."[6]

Cronicarii raportează și cazuri de suicid ca urmare a violurilor, care evocă moartea Lucreției: de exemplu, soția lui Jean de Carrouges[7] și mai multe femei brutalizate de normanzi[8]; sinuciderile din fidelitate față de

---

[4] K. Amstrong, *Holy War*, Londra,1992, p. 409.
[5] *Miracles de Saint Benoît*, ed. De Certain, Paris, 1858, p. 197.
[6] *Chronique du religieux de Saint-Denis*, ed. Bellaguet, Paris, 1844, vol. V, p. 57.
[7] *Ibid.*, p. 464.
[8] Orderic Vital, *Histoire de Normandie*, col. Guizot, XXVI, p. 215.

soţ[9]; din devotament şi pentru a salva viaţa părinţilor[10]. Sacrificiul burghezilor din Calais are şi el toate caracteristicile suicidului altruist. Pînă şi credincioasa Alba de Castilia manifestă o tendinţă sinucigaşă la moartea soţului ei, Ludovic al VIII-lea. În 1461, au circulat zvonuri de sinucidere referitoare la moartea lui Carol al VII-lea, care ar fi încetat voluntar să se hrănească; unii au vorbit despre otrăvire. Regele, suferind de un flegmon şi de un ramolisment cerebral, avea pe atunci sănătatea atît de şubrezită, încît, fără îndoială, nu era nevoie să-şi provoace moartea.

Şi mai impresionant: Ioana d'Arc, prizonieră, se aruncă din vîrful unui turn din motive neelucidate. La interogatoriu, declară „că prefera să moară decît să trăiască după masacrarea atîtor oameni cumsecade", făcînd aluzie la un masacru de civili din Compiègne; iar altă dată răspunde „că ar fi preferat să moară, decît să cadă în mîinile englezilor, inamicii ei". Apoi, contrazicîndu-şi declaraţiile precedente, afirmă că nu avea intenţia de a se sinucide. Una dintre acuzaţii va fi tentativa de „omucidere a propriei persoane" din disperare.

Evul Mediu a cunoscut deci practica morţii voluntare, dar prin modalităţi foarte diferite, conform categoriilor sociale. Ţăranul şi meşteşugarul se spînzură pentru a scăpa de mizerie şi de suferinţă; cavalerul şi clericul se omoară pentru a scăpa de umilire şi pentru a-i lipsi pe păgîni de bucuria biruinţei. Suicid direct în primul caz, şi de tip „egoist", conform categoriilor sociologice; suicid indirect şi de tip „altruist", în cel de-al doilea caz. Scopul este acelaşi, chiar dacă mijloacele şi mobilurile diferă.

Morala dominantă, care este cea a elitei, sancţionează această diferenţă de mobiluri şi mijloace: primul tip de suicid, asimilat unui act de laşitate şi de eschivare, este sever reprimat prin supliciul aplicat cadavrului, prin interzicerea înhumării în pămînt sfinţit, prin proclamarea drept sigură a osîndirii veşnice şi prin confiscarea bunurilor. Cel de-al doilea tip, considerat ca un act curajos conform onoarei cavalereşti sau ca o manifestare a unei credinţe de neclintit pînă la martiriu, este erijat în model. Societatea medievală, condusă de o castă militară şi sacerdotală, este în acord cu ea însăşi cînd erijează ca normă morală idealul cavaleresc şi căutarea sacrificiului creştin.

MOARTEA VOLUNTARĂ ÎN LITERATURĂ

Literatura ilustrează această viziune dihotomică a suicidului, condamnabilă într-unul dintre cazuri, lăudabilă în celălalt. De obicei, autorii, clerici sau trubaduri, condamnă moartea voluntară în numele principiilor creştine.

---

[9] Suger, *Vie de Louis le Gros*, col. Guizot, VIII, pp. 65–66.

[10] *Guillaume de Tyr*, col. Guizot, XVI, p. 12.

Avertismentele nu lipsesc. Albert Bayet[11] a pus multe în evidență, dintre care vom reține cîteva exemple. În *Conte de la belle Maguelonne*, Pierre de Provence intenționează să se sinucidă din cauza suferințelor provocate de iubire, „dar, cum era un adevărat catolic, s-a mustrat de îndată și a apelat din nou la armele conștiinței". În *Lancelot* în proză, Galehaut vrea să moară prin înfometare, iar preoții îl avertizează că, „dacă va muri astfel, sufletul său va fi pierdut și osîndit"; domnișoara du Lac îl previne pe Lancelot că ar săvîrși „un mult prea mare păcat" dacă s-ar sinucide. În *Fergus*, atunci cînd Galienne vrea să se arunce din înaltul unui turn pentru a nu se căsători cu un prinț pe care nu îl iubește, Dumnezeu se opune, nevrînd să piardă un suflet: „Îți vei pierde sufletul", avertizează doamna pentru care Guillaume cu șoimul vrea să moară. Aversiunea față de suicid este de mai de multe ori exprimată în romane curtenești precum *La Charette*, *Yvain*, *Beaudous*, *Floriant și Florete*, *Ipomédon*, *Éracles*, *L'Escoufle*, *Manekine*, *Amadis și Idoine*.

În mistere și miracole, care pun nemijlocit în scenă morala Bisericii, teatrul popular condamnă fără drept de apel suicidul. În *Minunile Fecioarei Maria*, el este prezentat ca rezultat al disperării inspirate de diavol. În *Minunile Sfintei Genoveva*, o călugăriță declară:

Bucuroasă mi-aș lua zilele,
Dar asta spre infern e dreaptă cale.
Dumnezeule, păzește-mă de disperare!

În *Minunile lui Théophile*, scris de Rutebeuf, personajul negativ, Théophile, se întreabă: „Ce să fac: să mă înec sau să mă spînzur?" Arhetipurile personajelor negative, ale antieroilor și osîndiților sînt în aceste piese trei sinucigași, sau presupuși astfel: Iuda, Irod, Pilat. În *Misterul Pătimirii*, arhanghelul Gavril declară că Irod, care s-a înjunghiat, „a murit de moarte violentă, inacceptabilă moral, abominabilă și rușinoasă".

Atmosfera cîntecelor de gestă este destul de diferită. Desigur, sinuciderea e totdeauna prezentă aici ca o conduită ce sfîrșește într-un impas, oricare ar fi motivele sau circumstanțele: personajele se sinucid din cauza iubirii imposibile, din exces de tristețe, din remușcări, din rușine, din voința de a evita umilința în urma pierderii unei bătălii, pe scurt pentru că sînt învinse și nu-și pot suporta înfrîngerea. Actul fatal este provocat de mînie, de un acces de gelozie sau de disperare, deci de un păcat. În plus, se sinucid mai ales cei răi, ca Gaumadrus, în *Garin de Montglane*, care-și ia viața invocînd demonii. E, de asemenea, moartea rezervată frecvent păgînilor, cînd înfrîngerea îi obligă să facă acest lucru; în această situație, nici vorbă să simțim față de ei admirație, cît de mică: musulmanul care se sinucide

[11] A. Bayet, *op.cit.*, pp. 451–456.

pentru a scăpa de captivitate, ca în *Chanson d'Antioche* sau în *Guy de Burgogne*, este un ticălos. Anumite cîntece de gestă ajung chiar să recomande cavalerilor creştini mai curînd fuga decît rezistenţa disperată. În *Cronica rimată* a lui Geoffroy de Paris, acest comportament eroic nu este nici mai mult, nici mai puţin decît un suicid: „Dimpotrivă, îl consider omucidere." Şi în *Florent şi Octavian* sînt clerici care afirmă că războiul este o formă de moarte voluntară. În alte povestiri, cum ar fi *Châtelaine de Vergy*, plecarea în cruciadă este prezentată ca un substitut salutar al suicidului: ducele, după ce şi-a ucis soţia, disperat, pleacă spre Pămîntul Sfînt. În viaţa reală, această lungă şi periculoasă călătorie, echivalînd cu o anumită „moarte" a seniorului care îşi părăseşte apropiaţii şi bunurile, a jucat cu siguranţă deseori rolul de comportament de substituţie şi a contribuit astfel la reducerea numărului sinuciderilor reale în rîndurile cavalerilor.

Tonalitatea generală a cîntecelor de gestă pare deci la prima vedere ostilă oricărui suicid. Trebuie totuşi să le examinăm mai amănunţit. Astfel, cînd Albert Bayet constată că „dintre eroii celebri ai celor mai cunoscute cîntece, nici unul nu este el însuşi autorul propriei morţi", el acumulează, pentru a ilustra acest aspect, exemple ca acela al lui Roland, ce luptă pînă la moarte fără a se gîndi niciodată să se omoare; al lui Ogier, care, făcut prizonier, îi cere lui Turpin să-i taie capul pentru că nu vrea să se omoare singur; al lui Braminonde, care imploră să fie ucis; al lui Florence, care îi cere lui Miles: „Taie-mi capul", al lui Jérôme, care, ruşinat că l-a rănit involuntar pe Huon, îi spune: „Cu arma mea să dai, Capul să mi-l tai"; al lui Garsion, care cere acelaşi serviciu după ce şi-a ucis fratele; al lui Galienne, care îi strigă lui Carol cel Mare: „Ucide-mă!"[12] Nici unul dintre aceste personaje nu se omoară direct, dar, cerînd moartea din mîna altuia, nu săvîrşesc ele o sinucidere indirectă? Diferenţa faţă de sinuciderea directă nu e decît formală: intenţia este identică, rezultatul e acelaşi: ei nu fac decît să apeleze la braţul altuia pentru a se omorî. Iar toate aceste episoade suscită admiraţia, atît a scriitorului, cît şi a auditoriului medieval.

Cîntecele de gestă vorbesc chiar despre sinucideri directe şi onorabile: Gauteron, în *Auberi*, se spînzură în locul tatălui său; în cîntecul lui *Daurel şi Beton*, Béatrice, după moartea fiului ei şi exilul soţului se aruncă din înaltul unui turn; în cîntecul lui *Carol cel Pleşuv*, Dieudonné se îneacă; în *Hernaut de Beaulande*, Florent se aruncă pe fereastră; în *Carol cel Pleşuv* şi *Aye d'Avignon*, Doraine şi Aye d'Avignon se sinucid pentru a scăpa de dezonoare; fără a-i mai socoti pe toţi eroii care-şi exprimă mai degrabă dorinţa de a se sinucide decît de a supravieţui înfrîngerii.

În literatura curtenească, sînt numeroase sinuciderile de tip altruist, după modelul cavalerului Lambègue, care se sacrifică pentru a salva un oraş ase-

---

[12] Vom găsi referinţele din aceste pasaje în A. Bayet, p. 457.

diat, și al surorii lui Perceval, care moare după ce și-a dat sîngele pentru a salva o leproasă. În *Lancelot*, Galehaut moare prin înfometare voluntară, după ce a aflat că prietenul său s-a omorît, autorul aclamîndu-i moartea ca pe cea a unui erou. Lancelot însuși încearcă să-și străpungă corpul cu sabia și nu este salvat decît *in extremis* de o mesageră a doamnei du Lac. Ca un ritual, aproape instinctiv, personajele din ciclul *Romans de la Table Ronde* vorbesc de sinucidere de fiecare dată cînd li se întîmplă o nenorocire. Tristan preferă să se arunce din înaltul unei faleze decît să-și suporte supliciul, iar Isolda îi cere lui Sandret mai curînd să o ucidă decît să fie lăsată pe mîna leproșilor. Suicidul din dragoste este chiar o comportare obligatorie atunci cînd survine un obstacol insurmontabil: Yvain, refuzat de doamna sa, vrea să se străpungă cu propria sabie și declară:

Dusu-ți-s-au plăceri și bucurii
Din culpa ta ori din nedreptate?
Să te urăști cuvine-se, de moarte,
Să te urăști și viața să ți-o iei va trebui[13].

Aucassin declară că-și va sfărîma capul de perete dacă i-o vor răpi pe Nicolette. În *Tristan*, Gloriandre se aruncă pe fereastră pentru a nu se căsători cu fiul lui Clodoveus; Pyrame și Thisbé îi prefigurează pe Romeo și Julieta și cunosc același sfîrșit; văduva lui Coucy preferă să moară prin înfometare; în *Lancelot*, o doamnă se aruncă din înaltul unei faleze pentru a nu supraviețui iubitului ei; Lancelot, crezînd-o pe Geniėvre moartă, se pregătește să se sinucidă, trecîndu-și pe după gît o frînghie legată de armătura șeii. În sfîrșit, nenumărate sînt femeile care preferă pîngăririi moartea.

Bineînțeles, toate aceste sinucideri sînt conduite de eșec și putem să admitem, împreună cu Jean-Claude Schmitt, că „și în literatură, suicidul era considerat cel mai funest dintre acte, singurul care putea să determine o durere insurmontabilă“[14]. În toate aceste opere aristocratice, suicidul e însă descris ca un act eroic, admirabil, pe care autorii nu intenționează să-l condamne. Eroii fac sacrificiul suprem, unicul mijloc de a răscumpăra o vină infamantă sau de a depăși un obstacol omenește insurmontabil. Prin suicid, își depășesc condiția de muritori și se înalță deasupra umanității obișnuite. Roland, găsind salvarea în fugă sau predînd arma sarazinilor, n-ar fi devenit niciodată viteazul nemuritor al poemului epic medieval. Conduita reală și literatura sînt în deplină concordanță atunci cînd diferențiază suicidul nobil de suicidul nedemn. Personalitatea și motivația sinucigașului contează mai mult decît actul. În roman, ca și în viață, țăranul care se spînzură pentru a scăpa de mizerie este un laș al cărui corp trebuie să

[13] *Yvain*, v. 3 540.
[14] J.-C. Schmitt, *art.cit.*, p. 17.

fie supus supliciului şi al cărui suflet ajunge în infern; cavalerul năvalnic care preferă să moară în bătălie decît să se predea este un erou căruia i se dau onoruri civile şi religioase. Nu am descoperit nici un caz de proces împotriva cadavrului unui nobil decedat prin moarte voluntară în Evul Mediu.

FIECARE CLASĂ CU TIPUL EI DE SINUCIDERE

Suicidul în Evul Mediu are două aspecte. El pare să-i stigmatizeze aproape exclusiv pe plebei şi să-i cruţe pe nobili, comportamentele de substituţie ferindu-i de „suprimarea propriei vieţi": turnirurile, vînătoarea, războiul, cruciadele sînt tot atîtea ocazii de a se lăsa ucişi sau de a sublima tendinţe suicidare, în timp ce ţăranul şi meşteşugarul nu au la dispoziţie decît frînghia sau înecul pentru a sfîrşi cu nenorocirile. Sinuciderile directe sînt deci mult mai numeroase în rîndurile lor.

Această diferenţă se regăseşte în drept şi în morală. Suicidul indirect al nobilului este fie de tip altruist, atunci cînd se sacrifică pentru cauza pe care o apără, fie provocat de dragoste, mînie sau nebunie: în toate cazurile, el este scuzabil. E oricum un suicid aflat în legătură cu funcţia socială a nobilului: fie că este vorba de suicidul războinic sau cel din dragoste, el implică societatea din care face parte personajul şi anulează deci responsabilitatea acestuia din urmă. Ca act social, suicidul nobilului este, într-un anumit fel, onorabil. Suicidul omului din popor este un act izolat, egoist şi laş: acesta fuge de responsabilităţi, spînzurîndu-se pe ascuns; motivul lui este disperarea, viciu fatal inspirat de diavol. Nobilul e la înălţimea răspunderilor, pînă la moartea încununată de glorie.

Reprezentările picturale alegorice — miniaturile manuscriselor, vitraliile, statuarele catedralelor, frescele — ilustrează această perspectivă. De cele mai multe ori, este vorba de ilustrarea textului poemului alegoric al lui Prudentius, datînd de la începutul secolului al V-lea, *Psihomahia*, în care *Ira*, mînia, se străpunge cu o sabie pentru că nu poate să învingă *Patientia*, răbdarea. În reprezentările medievale însă, viciul esenţial care duce la suicid este *Desperatio*, deznădejdea, în timp ce mînia este fie învinsă de răbdare, fie se limitează la manifestări violente, cum e sfîşierea veşmintelor. Tocmai aceast episod este descris detaliat de o frescă de Giotto, datînd din 1303–1308, din capela Madonna dell'Arena din Padova, în care *Desperatio* se spînzură, în timp ce *Ira* îşi sfîşie hainele. Atît în tratatele de morală, cît şi în miniaturi, mînia, viciu „nobil", cauzează rareori suicidul. Acesta este aproape întotdeauna rezultatul disperării, exceptînd cazurile de nebunie şi „delir".

Preoţii care-şi iau viaţa constituie o categorie particulară. Suicidul unui preot sau al unui călugăr este, conform textelor, un fapt rar. Avem de-a

face deseori cu disimularea cazurilor, prezentarea lor drept accidente sau morți naturale, cu scopul de a evita scandalul. „S-a vorbit de epidemii de sinucideri în mînăstiri: fie din misticism, fie din disperare — faimoasa *acedia* —, ar fi renunțat la viață generații neîntrerupte de călugări și călugărițe. Fără îndoială, fenomenul a existat, dar nimic nu ne permite să afirmăm că a dobîndit o asemenea amploare“[15], scrie Bernard Paulin. Solidaritatea clericală, viguroasa coeziune de grup și caracterul relativ privilegiat al acesteia sînt probabil tot atîția factori care au limitat sinuciderile. Totuși, chiar și la nivelul funcției de episcop, cîteva exemple sînt cert atestate, ca acela al lui Jacques de Chastel, episcop de Soisson, în epoca lui Ludovic cel Sfînt.

Trupul unui cleric care s-a sinucis scapă de execuție datorită tribunalului civil. La sfîrșitul secolului al XIV-lea, Jean le Coq, avocat regal, declară că, dacă un preot, chiar întreg la minte, își pune capăt zilelor, trupul său trebuie predat episcopului, și adaugă, referitor la un prior de la Sainte-Croix care tocmai se omorîse: „Nu trebuia să fie spînzurat, pentru că era preot.“[16] În 1412, la Rouen, izbucnește un scandal caracteristic: preotul Jean Mignot s-a spînzurat; pentru a înăbuși tărăboiul, judecătorul tribunalului episcopal dispune să fie îngropat în secret, noaptea, în cimitir. Faptul este descoperit; corpul trebuie dezgropat și cimitirul sfințit din nou din cauza profanării suferite. Se decide însă reîngroparea cadavrului în pămînt nesfințit, fără să fie tîrît ori spînzurat[17].

De fapt, între tribunalul civil și tribunalul bisericesc se formulează uneori contestații, mai ales referitoare la confiscarea bunurilor sinucigașului, conform obiceiurilor locale. Astfel, la Anjou, problema s-a pus în legătură cu un preot, Jean Ambroys, care s-a omorît cu o lovitură de cuțit, la Motreuil-Bellay. Episcopul de Poitiers și contele de Tancarville își dispută bunurile sale. *L'Ancienne Coutume d'Anjou*, în textul său din 1463, pare să dea dreptate contelui: „Orice persoană care săvîrșește omucidere asupra sa însăși trebuie să fie tîrîtă, apoi spînzurată; îi vor fi confiscate toate bunurile mobile și acareturile de către seniorul, baronul, castelanul sau de alte persoane cu drept de judecată și competente să ducă la îndeplinire numita confiscare în cazul petrecut și săvîrșit, adică de cel ce exercită întreaga jurisdicție pe domeniul său. Și nu face numitul obicei nici o diferență, oricare ar fi starea persoanei, nici dacă a decedat fără testament sau nu. Îl declarăm proprietar pe Monseniorul conte de Tancarville, senior de Montreuil-Bellay, în cazul unui preot numit Messire Jean Ambroys, domici-

---

[15] B. Paulin, *Du couteau à la plume. Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance (1580–1625)*, Lyon, 1977, p. 32.

[16] *Quaestiones Joannis Galli*, ed. Dumoulin, II, p. 599.

[17] Beaurepaire, *Précis des travaux de l'Académie de Rouen*, 1892, p. 133.

liat în Montreuil-Bellay, care s-a omorît cu un cuțit, ale cărui bunuri Monseniorul de Poitiers voia să le pună în dezbatere, spunînd că îi aparțin întrucît a fost om al bisericii, și a murit fără testament.“[18]

SINUCIDERILE EVREILOR ȘI ALE ERETICILOR

Evul Mediu distinge și alte categorii de suicid: cele ale evreilor și ale ereticilor. Primele sînt de obicei provocate de persecuțiile creștine, în special în perioadele de exaltare care precedă și însoțesc cruciadele. Așa s-a întîmplat, în 1065, la Mainz, eveniment despre care cronicarul Albert d'Aix istorisește: „Evreii, văzîndu-i creștinii întorcînd armele împotriva lor și a copiilor lor fără nici un respect față de slăbiciunea vîrstei, se înarmară la rîndu-le împotriva lor înșiși, împotriva coreligionarilor, împotriva soțiilor, copiilor, mamelor și surorilor lor și se masacrară între ei. Lucruri înfricoșătoare de spus! Mamele înșfăcau săbiile, tăiau gîtul copiilor pe care îi alăptau și își spintecau și ceilalți copii, preferînd să se omoare cu propriile mîini decît să moară sub loviturile necircumcișilor.“[19] Alte sinucideri colective, în tradiția masacrului de la Massada, sînt semnalate în 1069, ca și în secolul al XII-lea în Anglia, apoi în 1320 și 1321[20].

În cazul ereticilor, suicidul poate fi urmare fie a persecuțiilor, fie a credințelor proprii. Sacrificiile voluntare legate de refuzul abjurării și teama de tortură sînt numeroase. Raoul Glaber menționează mai multe cazuri din secolul al XI-lea, ca de pildă cel din Orléans, unde un grup de eretici se prezintă voluntar la rug[21]. În timpul cruciadei contra albigenzilor, scena se reia de mai multe ori. Șaptezeci și patru de cavaleri catari se aruncă voluntar în flăcări[22]. Conducătorii cruciadei sînt de altfel atît de convinși de fermitatea albigenzilor în credința lor, încît nu ezită să-i împingă la suicid cu scopul de a fi absolviți de responsabilitatea morții lor. Astfel, Arnaud Amaury, abate de Cîteaux, după capturarea ereticilor din Minerve, „dorea cu ardoare moartea dușmanilor lui Cristos; dar, cum era călugăr și preot, nu îndrăznea să-i omoare“, povestește cronicarul Pierre de Cernai. Le oferă deci să aleagă între moarte și abjurare, știind foarte bine, după cum el însuși

---

[18] Citat de A. Bayet, *op.cit.*, p. 471.

[19] Albert d'Aix, *Histoire de faits et gestes dans les régions d'Outre-Mer*, ed. F. Guizot, Paris, 1824, vol. XX, p. 39.

[20] J. Ha-Cohen, *Valée des pleurs*, trad. fr. J.Sée, Paris,1881; Raoul Glaber, *Chronique*, ed. Guizot, VI, p. 267; în 1320, cinci sute de evrei asediați de „pastoureaux“ se ucid între ei, iar în 1321 alți patruzeci sînt acuzați de otrăvire (G. de Nangis, *Chronique*, ed. Guizot, XI, pp. 344 și 352).

[21] Raoul Glaber, *op.cit.*, III, p. 279.

[22] G. de Nangis, *Chronique*, ed. Guizot, XI, p. 107.

îi spune lui Simon de Montfort, că o vor alege pe prima[23]. Dar, în timp ce comportamentul martirilor voluntari creştini ai secolelor eroice era demn de admirat, albigenzii care merg veseli şi de bunăvoie la rug nu au nici un merit, pentru că diavolul este cel care le insuflă această îndrăzneală. Oricum, în ciuda identităţii gestului suicidar, primii sînt salvaţi, ceilalţi sînt damnaţi.

Catarii îşi au propriul ritual de sinucidere, *endura*, adică o grevă a foamei care trebuie să urmeze primirii *consolamentum*-ului, sau *haereticatio* „ereticarea". Catarul, devenit „perfect", trebuie să consimtă să moară pentru a obţine mîntuirea eternă şi pentru a nu recădea sub dominația răului prin prelungirea vieții pămînteşti. De obicei, aceasta nu se întîmplă decît în cazul unei boli grave, ce îngăduie să se întrevadă probabilitatea morţii. Drept referinţă, Emmanuel Le Roy Ladurie a dat cîteva exemple din Montaillou, la sfîrşitul secolului al XIII-lea. El a demonstrat, de asemenea, că această practică nu are nimic sistematic şi că mulţi cedează sau abandonează înaintea sfîrşitului: „Chiar cu cea mai mare bunăvoinţă din lume, şi oricît de catar ai fi, tot sinucidere făcută cu forţa se cheamă că este, neexistînd [sinucideri] plăcute"[24], conchide el.

Evul Mediu clasic are deci o viziune nuanţată despre suicid, foarte diferită de o condamnare unanimă. Mai mult decît actul în sine, ceea ce contează sînt motivele, personalitatea şi originea socială a celui care se sinucide. Teoria şi dreptul sînt, desigur, cît se poate de riguroase, însă aplicarea lor este marcată de o supleţe uimitoare. Condamnarea de principiu a suicidului în civilizaţia creştină nu este nici evidentă, nici originală. Sursele religioase ale creştinismului nu spun efectiv nimic despre acest subiect, sau mai degrabă sînt ambigue.

SUICIDUL ÎN LUMEA EBRAICĂ

Vechiul Testament relatează mai multe morţi voluntare într-o manieră strict neutră. Saul se străpunge cu o sabie după o bătălie pierdută împotriva filistenilor: „Atunci Saul şi-a luat sabia şi s-a aruncat în ea" spune, simplu, cartea lui Samuel[25]. Abimelec, după ce primise o piatră în cap aruncată de o femeie, nefiind în apele sale, îi spune servitorului: „Scoate-ţi sabia şi mă ucide, ca să nu se zică despre mine: A fost ucis de o femeie."[26] Sam-

---

[23] Pierre de Vaulx de Cernai, *Chronique*, ed. Guizot, XII, p. 98.

[24] E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324* (cf. trad. rom. de Maria Carpov, apărută la Editura Meridiane în anul 1992, cu titlul *Montaillou, sat occitan, din 1294 în 1324*).

[25] 1 Regi 31, 4.

[26] Judecători 9, 54.

son se sinucide, provocînd prăbuşirea palatului asupra sa şi a filistenilor. Eleazar, fiul lui Matatia, aruncîndu-se sub un elefant în bătălia de la Bet-Zaharia împotriva lui Antioh al V-lea, „s-a dat pe sine, ca să mîntuiască pe poporul său și să-și cîștige nume veșnic“[27]. Razis, urmărit de trupele lui Nicanor, se omoară într-un mod spectaculos: „Şi cînd gloata de ostaşi, vrînd să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în uși și poruncea să aducă foc să aprindă ușile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrînd mai bine să moară cu cinste, decît să se supună păgînilor și împotriva cinstei sale să pățească ocări nevrednice. Însă din grabă nu s-a nimerit să se junghie de moarte [...]. Și fiind încă viu și înfierbîntat, s-a sculat cu mîinile, iar sîngele din el țîșnea tare și, deși rănit greu, a alergat trecînd printre mulțime. Și, stînd pe o piatră ridicată, după ce i-a curs tot sîngele, și-a scos mațele și, prinzîndu-le cu amîndouă mîinile, le-a aruncat spre mulțime, rugîndu-se Celui care stăpînește peste viață și peste duh, ca iarăși să i le dea; și în felul acesta a murit.“[28] Zimri, asediat, dă foc casei domnești și moare în flăcări[29]. În timpul regelui David, Ahitofel, văzînd că nu îi erau ascultate sfaturile, „şi-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spînzurat şi a murit şi a fost înmormîntat în cetatea tatălui său“[30]. Ptolemeu Macron, acuzat de trădare, se otrăveşte[31]. Sara, fiica lui Raguel, calomniată, intenţionează să se spînzure[32].

Cele mai multe dintre aceste sinucideri sînt considerate chiar acte de eroism. Această tradiţie va fi continuată şi se va amplifica în timpul războaielor iudaice din secolele I şi al II-lea, care vor fi martore la săvîrşirea de sinucideri individuale şi colective foarte numeroase. Opera lui Iosephus Flavius relatează aceste acte eroice. Astfel, Fazael, prizonier al parţilor, deşi strîns înlănțuit, „nu ezită să-şi ia viaţa, sfărîmîndu-şi capul de o piatră, dovedind printr-o acțiune atît de demnă de slava vieții sale că era un veritabil fiu al lui Irod, şi nu un laş ca Hircan“[33]. În timpul asedierii unui turn din Ierusalim de către romani, care incendiau construcția, evreii „se omorau voluntar, pentru a muri mai degrabă de sabie decît de foc“[34]. În aceste bătălii, Simon, fiul lui Saul, își ucide singur toată familia, apoi „se suie pe un morman de cadavre şi, ridicînd braţul ca să-l poată vedea fiecare, îşi dădu o lovitură de spadă atît de puternică, încît

[27] 1 Regi 16, 18.
[28] 2 Macabei 14, 41–46.
[29] 1 Macabei 6, 44.
[30] 2 Regi 17, 23.
[31] 2 Macabei 10, 12–13.
[32] Tobit 3, 10.
[33] Iosephus Flavius, *Războiul iudaic* I, 11.
[34] *Ibid.*, II, 5.

nu mai trăi decît o clipă"[35]. Romanii nu rămîn datori: Longus își înfige spada în corp[36].

Dar, decît să sporim exemplele, mai bine să revenim la Massada, punctul culminant al acestor „acte eroice", cum le califică Iosephus. După o rezistență încrîncenată pe pintenul lor stîncos, în anul 73, o mie de evrei sînt pe punctul de a capitula în fața atacurilor romanilor. Atunci, căpetenia lor Eleazar le cere, într-un discurs foarte lung, care depășește circumstanțele determinate ale episodului, să procedeze la o sinucidere colectivă. Este vorba de o veritabilă pledoarie pentru suicid, în care se împletesc în contextul veterotestamentar reminiscențe stoice, neoplatonice, hinduse. Găsim aici argumentele clasice ale suicidului filozofic: moartea este asemenea somnului, ea ne salvează dintr-o existență scurtă și nefericită; este irațional să continuăm să trăim atunci cînd nu mai putem întrevedea decît nenorociri; pentru că tot trebuie să murim într-o zi, de ce să nu hotărîm noi înșine care este momentul cel mai potrivit? După această viață pămîntească demnă de dispreț, sufletul nostru aspiră să părăsească temnița corpului pentru a ajunge să se bucure de o preafericită imortalitate. Sinuciderea e marca supremă a libertății noastre și ne îngăduie să ne ridicăm deasupra tuturor relelor. Oricum, Dumnezeu ne dorește pedeapsa. Anumite pasaje au o rezonanță care trimit dincolo de mentalitatea evreiască: „Să nu devenim nedemni de harul pe care Dumnezeu ni-l face de a putea muri voluntar și în slavă, fiind încă liberi, fericire de care nu au avut parte cei care s-au mîngîiat cu speranța de a nu putea fi învinși. Cea mai mare dorință a inamicilor noștri este de a pune mîna pe noi cît sîntem în viață; și, oricît de mare ne-ar fi rezistența, nu vom putea să evităm de a fi luați mîine cu asalt; dar nu ne pot împiedica de a le-o lua înainte printr-o moarte nobilă și de a ne sfîrși zilele împreună cu persoanele cele mai dragi. [...] Această pedeapsă pe care o vom exercita asupra noastră înșine va fi cu mult mai mică decît aceea pe care o merităm, pentru că murim cu mîngîierea de a ne fi apărat femeile de pierderea cinstei, copiii de pierderea libertății și de a ne fi oferit, în ciuda sorții nenorocoase, un mormînt vrednic de laudă, îngropîndu-ne mai curînd sub ruinele patriei noastre decît să ne expunem suferinței unei rușinoase robii.

[...] Cine poate, închipuindu-și niște nenorociri atît de înspăimîntătoare, să vrea să mai vadă lumina soarelui, chiar dacă va fi încredințat că va putea trăi fără a se mai teme de nimic? Sau, mai bine spus, cine poate fi atît de dușman patriei sale și atît de laș încît să nu socotească o mare nenorocire să fie încă în viață și să nu dorească fericirea celor morți înainte de a vedea această sfîntă cetate ruinată în întregime și templul nostru sacru distrus

[35] *Ibid.*, II, 34.
[36] *Ibid.*, VI, 19.

cu totul de vîlvătaia profanatoare? Căci, dacă nădejdea de a putea, ţinînd piept cu curaj, să ne răzbunăm într-un fel pe inamicii noştri ne-a susţinut pînă aici, acum, că această speranţă s-a dus, de ce să zăbovim să mergem cu toţii la moarte cît încă ne stă în putinţă, şi s-o dăm şi soţiilor şi copiilor noştri, cînd este cea mai mare favoare pe care am putea să le-o facem? Nu sîntem născuţi decît pentru a muri; este o lege inexorabilă a naturii, căreia toţi oamenii i se supun, oricît de voinici şi de fericiţi ar fi. Dar natura nu ne sileşte să suferim vitregiile şi robia şi să vedem că, datorită laşităţii noastre, femeilor noastre li se răpeşte cinstea, iar copiilor noştri — libertatea, cînd stă în puterea noastră să le chezăşuim prin moarte."[37] În acea zi, şi-au luat viaţa nouă sute şaizeci de evrei.

După otravă, antidotul. *Războiul iudeilor* include într-adevăr contrapartea discursului lui Eleazar. De această dată, chiar Iosephus Flavius este cel care se exprimă în împrejurări delicate. Ameninţat de a fi prins împreună cu camarazii săi de romani, care le promiseseră să-i lase în viaţă, vrea să-şi convingă camarazii să nu se sinucidă. Şi aici, discursul depăşeşte contextul şi dobîndeşte o dimensiune filozofică şi religioasă universală. El conţine efectiv toate argumentele care vor fi reluate pînă în epoca modernă de adversarii suicidului: acest act este o dovadă de laşitate ce poate fi asimilată cu dezertarea; este un act împotriva naturii, pentru că aceasta ne-a înzestrat cu instinct de conservare; este un atentat împotriva lui Dumnezeu, pentru că el este cel care ne-a dat viaţa şi care îi rămîne stăpîn; noi nu avem dreptul de a-l priva de una dintre creaturile sale; sinucigaşii ajung în infern, şi cadavrul le este expus:

„Cînd nimic nu te obligă să cauţi moartea, nu eşti mai puţin laş să-ţi iei viaţa decît să te temi şi să fugi de ea atunci cînd datoria te cheamă să i te expui. Cine ne împiedică să ne predăm romanilor dacă nu teama de moarte? Şi ce verosimilitate există aşadar în a-ţi alege una anume pentru a te asigura de una care este incertă? Dacă se va spune că este pentru a evita robia, întreb dacă starea în care ne găsim poate trece drept libertate. Şi, dacă se adaugă că este un act de curaj să-ţi iei zilele, eu susţin, dimpotrivă, că este un act de laşitate: că echivalează cu imitarea unui pilot nepriceput care, de teama pe care ar resimţi-o în faţa furtunii, şi-ar scufunda el însuşi vasul înainte de a se fi întîmplat să fie înghiţit de ape; şi, în sfîrşit, înseamnă să contrazici comportamentul tuturor animalelor şi, printr-o impietate profanatoare, să-l ofensezi pe Dumnezeu însuşi care, creîndu-le, le-a hărăzit tuturor un instinct contrar. Căci văzutu-s-a oare să-şi ia voluntar viaţa, iar natura să nu le inspire, ca o inviolabilă lege, dorinţa de a trăi? Nu aceeaşi raţiune ne determină oare să-i considerăm propriii noştri duşmani şi să-i pedepsim ca atare pe cei care atentează la viaţa noastră? Avînd în vedere că o avem de la Dumnezeu,

[37] *Ibid.*, VII, 34.

putem oare să credem că El suferă fără să fie jignit că oamenii îndrăznesc să ia în deșert darurile pe care li le-a făcut? [...] Nu există om care să nu fie de acord că este drept să pedepsești un sclav care fuge de stăpînul său, chiar dacă acesta este rău; iar noi ne închipuim că putem fără să greșim grav să-l părăsim pe Dumnezeu, care nu este numai stăpînul nostru, ci și un stăpîn bun în cel mai înalt grad. [...] Sufletele acestor necredincioși, care, dintr-o nebunie nelegiuită, își iau viața cu propriile mîini, sînt azvîrlite în tenebrele infernului. [...] Tocmai de aceea, preaînțeleptul nostru legiuitor, știind dezgustul pe care-l resimte pentru o asemenea crimă, a poruncit ca trupurile celor care-și iau singuri viața să rămînă fără mormînt pînă la apusul soarelui, deși este îngăduită înhumarea mai devreme a celor care au fost uciși în război; există chiar neamuri care taie mîinile paricide ale celor a căror nebunie i-a înarmat împotriva lor înșiși, deoarece ele cred că este just să-i separe de corpurile lor, așa cum ei și-au separat corpurile de propriile suflete. [...] Nu vreau să-mi devin mie însumi dușman, sustrăgîndu-mă, printr-o trădare de neiertat, de la credința pe care mi-o datorez."[38]

Acest discurs nu îi convinge pe tovarășii lui Iosephus. Sinuciderea începe, fiecare cerînd să fie ucis de un camarad tras la sorți, pînă cînd nu mai rămîn decît doi: atunci, autorul își convinge prietenul să trăiască, atît unul, cît și celălalt predîndu-se romanilor.

Pe cine trebuie să credem? Pe Iosephus pledînd împotriva sinuciderii atunci cînd este față în față cu ea, sau pe Iosephus pledînd pentru sinucidere prin vocea lui Eleazar, căruia i-a compus, evident, discursul? Problema e cu adevărat secundară. Important este să constatăm că lumea iudaică, născută nemijlocit din Vechiul Testament, nu are o poziție definită față de sinucidere, și aceasta în a doua jumătate a secolului I, în momentul în care se produce separarea de creștinism. Toate argumentele pro și contra sînt expuse de Iosephus Flavius. Moraliștii, teologii și filozofii nu le vor adăuga aproape nimic pînă în secolul al XX-lea. Circumstanțele istorice vor fi cele care vor face să se încline balanța cînd de partea indulgenței, cînd de partea rigorii, căci nici un argument peremptoriu nu poate fi extras din textele biblice pentru sau împotriva sinuciderii.

Legea mozaică interzice desigur, prin porunca a cincea, omorul, dar nimic nu specifică dacă aceasta se aplică și la propria viață, și, așa cum am văzut, sinuciderile menționate în Biblie nu sînt niciodată însoțite de o reprobare explicită, ca în cazurile uciderii semenilor. Mai mult, a cincea poruncă admite numeroase derogări, ca faptul de a ucide inamici în război sau în stare de legitimă apărare, sau în cazul executării condamnaților. Creștinismul medieval nu prea are deci cum să se inspire din textele sacre, ceea ce poate justifica interpretările foarte diverse pe care le dă sinuciderii.

---

[38] *Ibid.*, III, 25.

II
Moștenirea medievală: între nebunie și deznădejde

Evul Mediu pare la început să ezite în fața morții voluntare. Aceasta, pentru că textele fondatoare ale creștinismului nu sînt explicite și pentru că Biserica nu a elaborat decît pas cu pas o poziție coerentă.

„EU ÎMI DAU VIAȚA PENTRU OILE MELE"

Noul Testament, prin care creștinii se vor diferenția de lumea iudaică, nu abordează nicăieri subiectul în mod direct. Moartea lui Cristos nu este o adevărată sinucidere? Pusă sub această formă brutală, întrebarea șochează. Totuși, atunci cînd Isus spune prin Ioan: „[Viața mea] nimeni nu mi-o ia cu sila, ci o dau eu de la mine" și „Eu îmi dau viața pentru oile mele"[1], nu este aceasta afirmarea netă a alegerii voluntare a morții, alegere pe care o numim sinucidere? Aceste formule iohanice îi pun în încurcătură pe teologii medievali. Astfel, Origene declară: „Dacă nu ne este frică de cuvinte, dacă dăm atenție lucrurilor, vom spune, poate, negăsind o altă expresie care să se aplice faptelor: în mod dumnezeiesc, pentru a spune astfel, Isus s-a ucis el însuși."[2]

Cristos știe ce-l așteaptă cînd urcă la Ierusalim pentru Paște; el merge deliberat la propria moarte și, în timpul procesului, nu face nimic pentru a-l evita. Înfățișată în contextul omului-Dumnezeu și al mîntuirii, suicidul lui Isus are o cu totul altă semnificație și o cu totul altă dimensiune decît sinuciderea obișnuită. Dar ambiguitatea există. Creștinul, care trebuie să-și imite Învățătorul în toate lucrurile, este de altfel invitat să săvîrșească sacrificiul propriei vieți: „Cine vrea să-și scape viața și-o va pierde; cine însă își pierde viața pentru mine o va afla."[3] „Dacă cineva vine la mine, și nu urăște pe tatăl său, pe mamă-sa, pe nevastă-sa, pe copiii săi, pe frații săi,

[1] Ioan 10, 15–18.

[2] Origene, *Comentariu la Sfîntul Ioan*, XVI, 554.

[3] Matei 16, 25.

pe surorile sale, ba chiar însăşi viaţa sa, el nu poate fi ucenicul meu"[4]; „Cine îşi iubeşte viaţa o va pierde şi cine îşi urăşte viaţa în această lume o va păstra pentru viaţa veşnică"[5]; „Nu este mai mare dragoste decît să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi."[6]

Nesfîrşită e lista pasajelor din Noul Testament în care Pavel, Iacov, Petre, Luca, Ioan îşi invită credincioşii să deteste viaţa pămîntească. Revine constant tema: această viaţă e demnă de dispreţ, este un exil pe care trebuie să ni-l dorim cît mai scurt posibil. „Dar eu nu ţin numaidecît la viaţa mea"[7], spune Sfîntul Pavel, făcîndu-se ecoul a numeroase texte din Vechiul Testament.

Primele generaţii creştine aşa o înţeleg în perioada persecuţiilor, lăsîndu-se pradă martiriului în mod voluntar. „Ei [...] nu şi-au iubit viaţa chiar pînă la moarte"[8], spune Sfîntul Ioan la sfîrşitul secolului I şi îi plasează în cer pe cei cărora „li se tăiase capul din pricina mărturiei lui Isus şi din pricina cuvîntului lui Dumnezeu"[9]. În secolul al II-lea, Sfîntul Iustin îi ridică în slăvi, în *Apologia* sa, pe creştinii care merg de bunăvoie la moarte, iar, la începutul secolului al III-lea, Tertulian şi montaniştii fac apologia martiriului voluntar. *Actele martirilor* sînt pline de exemple de creştini care se predau ei înşişi sau care, prin răspunsul dat autorităţilor, aleg deliberat moartea.

Creştinismul se naşte şi se dezvoltă într-o atmosferă ambiguă, afirmînd că această viaţă pămîntească, trăită în „lume", e demnă de ură şi că trebuie să aspiri la moarte pentru a-l întîlni pe Dumnezeu şi viaţa eternă. Această tendinţă prevalează în mod clar la începuturile Bisericii. După Sfîntul Ioan, ambiguitatea în învăţătura lui Cristos este atît de mare, încît, în anumite momente, evreii cred că Isus se va sinucide: „Isus le-a mai spus: «Eu Mă duc şi Mă veţi căuta şi veţi muri în păcatul vostru. Unde Mă duc Eu, voi nu puteţi veni.» Atunci iudeii au zis: «Doar n-o avea de gînd să se omoare, de zice: Unde Mă duc Eu, voi nu puteţi veni.»"[10]

Dar moartea creştinească trebuie să fie o mărturie de fidelitate adresată lui Dumnezeu. Ea nu trebuie deci căutată ca scop sau din deznădejde. Moartea senină a martirului contrastează cu moartea disperată a păcătosului. Astfel, presupusul suicid al lui Iuda devine rapid arhetipul morţii ruşinoase şi damnabile nu atît din cauza actului în sine, cît din cauza

[4] Luca 14, 26.
[5] Ioan 12, 25.
[6] Ioan 15, 13.
[7] Fapte 20, 24.
[8] Apocalipsa 12, 11.
[9] Apocalipsa 20, 4.
[10] Ioan 8, 21–22.

deznădejdii care îl provoacă. Numai Sfîntul Matei afirmă că Iuda s-a spînzurat. Ceilalţi evanghelişti nu spun nimic despre asta, Faptele Apostolilor menţionînd, dimpotrivă, că a murit în urma unei căderi: „A căzut cu capul în jos, a plesnit în două prin mijloc şi i s-au revărsat toate măruntaiele."[11] Miniaturiştii medievali vor reconcilia cele două versiuni, reprezentîndu-l spînzurat şi cu pîntecele deschis. De asemenea, atunci cînd Pavel şi însoţitorii săi sînt în mod miraculos eliberaţi din temniţă, gardianul, ştiind că va fi pedepsit pentru neatenţia sa, „a scos sabia, şi era să se omoare"[12]. Pavel îl împiedică, şi temnicerul se converteşte. Să te ucizi dintr-un motiv pur omenesc sau din deznădejde este un act „funest", spune Sfîntul Pavel.

Viaţa este demnă de ură, dar trebuie să o suportăm; moartea este de dorit, dar nu trebuie să ne sinucidem: acesta este dificilul exerciţiu pe care trebuie să se bazeze viaţa creştină. Învăţăturile esenţiale, aşa cum le găsim în Noul Testament şi aşa cum vor fi dezvoltate de curentele spiritualităţii, creează un context care predispune la moartea voluntară. Va fi necesară întreaga abilitate teologică a gînditorilor creştini, întemeiată pe măsuri canonice disuasive, pentru a crea o morală care să afirme interdicţia sinuciderii.

MARTIRIUL VOLUNTAR

Evenimentul fondator al creştinismului este un suicid, şi scrierile ucenicilor ridică în slăvi sacrificiul voluntar. Exemplul lui Cristos este urmat de numeroşi martiri care acceptă de bunăvoie să moară, fapt ce-i nelinişteşte pe Părinţii Bisericii, care-şi pun întrebări legate de acest lucru timp de trei secole.

Sfîntul Atanasie, deşi îi condamnă, în principiu, pe creştinii care se sacrifică, nu se poate hotărî să-i blameze, gîndindu-se la pilda lui Cristos. Sfîntul Grigore de Nazianz laudă sinuciderea mamei Macabeilor, deşi condamnă suicidul în general. Sfîntul Grigore de Nyssa aprobă moartea voluntară a martirului Teodor, iar Sfîntul Vasile pe cea a Iulianei. Sfîntul Ieronim nu dă înapoi în faţa dezacordurilor: îi condamnă pe creştinii care se lasă pradă morţii şi le preafericeşte pe văduvele păgîne care preferă să moară decît să se recăsătorească[13]. Petru din Alexandria îi condamnă pe cei care se sacrifică şi îi preafericeşte pe cei care nu dau dovadă de slăbiciune. Origene şi Dionisie din Alexandria, cu toate că afirmă că Isus s-a

[11] Fapte 1, 18.

[12] Fapte 16, 27.

[13] Sfîntul Ieronim, *Scrisoarea XCI.*

sinucis, îi sfătuiesc pe creştini să fugă mai degrabă decît să se expună fără să fie necesar. Sfîntul Ciprian recomandă o retragere prudentă. Sfîntul Ambrozie condamnă suicidul, şi totuşi scrie: „Trebuie să profităm neîntîrziat de ocazia unei morţi demne de laudă“ şi „Să nu fugim de moarte, Fiul lui Dumnezeu nu a dispreţuit-o“[14]; el are cuvinte de laudă la adresa suicidului lui Samson. Sfîntul Clement din Alexandria este aproape singurul care condamnă fără ambiguitate suicidul creştinesc: cei care se sacrifică voluntar, spune el, au o părere falsă despre martiriu şi au o părere prea bună despre voinţa divină. În schimb, textele creştine ale *Didascaliei* şi *Constituţiilor apostolice* sînt marcate de ezitări între frumuseţea gestului şi primejdiile pe care le ascunde o slăbiciune ruşinoasă. Istoricul Eusebiu relatează, fără să dezaprobe, numeroase cazuri de martiriu voluntar, dintre care unele dau chiar loc unui cult spontan, cum e cazul celor trei creştine: Domnina, Berenice şi Prosdosce.

Această ezitare se extinde şi la alte situaţii. În 314, canonul 25 al sinodului de la Ankyra evocă o fată însărcinată care s-a sinucis din disperare, după ce a fost sedusă şi abandonată de iubitul ei, care este condamnat. În această epocă, de cele mai multe ori, moraliştii creştini se încadrează în curentul neoplatonic, care, deşi condamnă principiul suicidului, admite anumite excepţii, cum e bunăoară faptul de a-ţi lua viaţa la porunca Cetăţii (cazul lui Socrate), pentru a scăpa de umilire sau pentru a evita o soartă prea crudă. Doctrina este, de fapt, departe de a fi stabilită: dreptul canonic nu prevede într-adevăr nici o sancţiune împotriva celor care atentează la propria viaţă, în timp ce disciplina este extrem de strictă şi cere o reconciliere publică pentru numeroase păcate.

Ca şi în multe alte domenii, lupta împotriva anumitor curente eretice are drept consecinţă o înăsprire a poziţiilor doctrinare şi disciplinare. Începînd din 348, ca reacţie împotriva donatismului, care proslăvea această practică, sinodul de la Cartagina condamnă alegerea morţii voluntare. În 381, episcopul Timotei al Alexandriei decide să nu se mai rostească rugăciuni pentru sinucigaşi, în afara cazurilor de nebunie dovedită, ceea ce înseamnă că omuciderile exercitate asupra propriei persoane sînt condamnate.

SFÎNTUL AUGUSTIN ŞI INTERDICŢIA SUICIDULUI

Înăsprirea este şi mai evidentă la Sfîntul Augustin. El enunţă în *Cetatea lui Dumnezeu* doctrina rigoristă care va deveni poziţia oficială a Bisericii:

[14] Sfîntul Ambrozie, *De officiis* II, 30; *De excessu fratris sui Satyri* II, 44–46.

„Afirmăm, declarăm şi confirmăm oricum că nimeni nu trebuie să-şi ia spontan viaţa sub pretextul de a scăpa de necazurile trecătoare, cu riscul de a cădea în chinurile veşnice; nimeni nu trebuie să-şi ia viaţa pentru păcatul altuia; aceasta ar însemna să comitem păcatul cel mai grav, ştiind că greşeala celuilalt nu ne pătează; nimeni nu trebuie să-şi ia viaţa pentru greşeli trecute; mai ales cei care au păcătuit au nevoie de viaţă pentru a face penitenţă şi a se vindeca; nimeni nu trebuie să-şi ia viaţa în nădejdea unei vieţi mai bune după moarte: cei care sînt vinovaţi de moartea lor nu au acces la această viaţă mai bună."[15]

Interdicţia tuturor tipurilor de suicid se sprijină pe porunca a cincea, care nu prevede excepţie. Episcopul o întăreşte şi prin alte consideraţii: cel care îşi ia viaţa este un laş incapabil să suporte încercările, un vanitos care dă importanţă la ceea ce gîndesc ceilalţi despre el. Caton reuneşte aceste două vicii. Nici o împrejurare nu poate să scuze suicidul: nici violul, ca în cazul Lucreţiei (dacă sufletul ei a rămas neprihănit, de ce să-şi ia zilele? Dacă a încercat plăcerea, chiar involuntară, trebuie să trăiască pentru a face penitenţă), nici dorinţa de a scăpa de ispită (căci atunci comiţi o crimă sigură pentru a scăpa de un păcat posibil, fără posibilitate de căinţă), nici fuga din faţa suferinţelor şi a durerii (aceasta e laşitate), nici disperarea în faţa proporţiilor propriilor greşeli (ca Iuda, care comite o a doua crimă). În nici un caz nu avem dreptul de a deschide noi înşine poarta vieţii veşnice.

Această interdicţie absolută a suicidului este consecinţa simultană a influenţei platoniciene dominante şi a unei reacţii excesive faţă de donatism. Platonicienii, chiar dacă admit anumite excepţii, consideră de fapt suicidul un atentat împotriva drepturilor lui Dumnezeu, idee reluată de Plotin, Porfir, Macrobiu, Apuleius. Sfîntul Augustin aprofundează acest principiu călăuzit de porunca „Să nu ucizi!" Viaţa este un dar sfînt al lui Dumnezeu, spune el, de care numai singur Dumnezeu dispune. Iar ereticii donatişti sînt criminali atunci cînd apără martiriul voluntar.

Augustin nu evită nici încurcăturile, nici contradicţiile. Să fie oare Samson un criminal? Dar Sfînta Pelaghia, care şi-a luat viaţa pentru a-şi păstra neprihănirea şi pe care şi Biserica o onorează? Pentru aceste excepţii care nu se încadrează în schema lui, Augustin admite că ele trebuie să fi fost urmarea unei chemări speciale venite de la Dumnezeu. Cît despre Isus, e incontestabil că moartea lui este voluntară. Cea de-a cincea poruncă este de altfel departe de a fi absolută, pentru că este permis să execuţi un condamnat şi să ucizi inamicii în război. Secole de-a rîndul, autorităţile civile şi religioase nu vor scăpa de acest paradox: nefericitul care îşi ia

---

[15] Sfîntul Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu* I, 47.

singur viaţa pentru a curma propriile suferinţe şi pe cele ale apropiaţilor este un criminal, pe cînd moartea pe cîmpurile de bătaie a milioane de tineri în deplină putere şi împotriva voinţei lor este un act meritoriu. În sfîrşit, Sfîntul Augustin declară că „este preferabil să mori de foame decît să mănînci carne închinată idolilor“[16] şi că, în caz de persecuţie, episcopii nu trebuie să cedeze[17].

CONTEXTUL SOCIO-POLITIC AL OSTILITĂŢII FAŢĂ DE SUICID (VEACURILE AL V-LEA–AL X-LEA)

Cum se explică înăsprirea moralei creştine faţă de suicid începînd cu secolul al V-lea? Albert Bayet o consideră rezultatul presiunii opiniei populare, cu totul ostilă sinuciderii, asupra elitei cultivate, prielnică unei morale nuanţate. Această ipoteză pare puţin credibilă. Ar fi singurul domeniu al moralei în care conducătorii Bisericii s-ar lăsa influentaţi de sentimentele masei de credincioşi. Se produc, desigur, numeroase contaminări şi numeroase superstiţii pătrund durabil în practicile creştine, dar niciodată într-un punct atît de important. Nimic nu demonstrează de altfel că oamenii de rînd sînt mai ostili practicii morţii voluntare decît elita.

Accentul pus concomitent de dreptul civil şi dreptul canonic pe ocrotirea vieţii umane este legat de evoluţia imperiului la sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. În plină criză economică şi demografică, statul roman se transformă, începînd cu Diocleţian și Constantin, într-un sistem totalitar în care individul pierde orice drept de a dispune de propria persoană. La ţară, se răspîndeşte sistemul colonatului. Colonul este un om liber, dar legat de pămînt, depinzînd de stăpînul său, *dominus*; nu poate să se căsătorească, să devină preot sau soldat fără autorizaţia sa. Începînd cu anul 322, Constantin decide că orice colon fugar va fi predat stăpînului. La oraş, membrii breslelor sînt legaţi de propria condiţie. Lipsa acută a mîinii de lucru şi a braţelor pentru apărarea imperiului necesită rechiziţionarea fiecărei vieţi omeneşti în serviciul economiei şi al apărării. În lumea romană, legislaţia civilă, tradiţional foarte indulgentă faţă de suicid, se înăspreşte subit. Din acel moment, bunurile celor care se sinucid pentru a scăpa de o acuzaţie sînt confiscate, şi, pas cu pas, se stabileşte legătura dintre confiscare şi culpabilitatea suicidului.

La rîndul ei, Biserica întreprinde un efort de reconsiderare a căsătoriei, condamnînd deviaţiile care făceau din abstinenţa sexuală o obligaţie pentru toţi creştinii şi care proslăveau exagerat virginitatea. Toate formele

[16] Id., *De bone coniugali* XVI, 18.

[17] Id., *Epistola 228 către Honorius.*

de contracepţie şi avort sînt prohibite şi o lege din anul 374 a imperiului interzice infanticidul. Se luptă, de asemenea, împotriva abandonului copiilor. Toate aceste măsuri se completează şi vizează promovarea şi protejarea vieţii umane; este vorba de reacţia de apărare a unei societăţi care se simte ameninţată chiar în existenţa ei prin scăderea natalităţii. Este inutil să analizăm care dintre puterea civilă şi cea religioasă o influenţează pe cealaltă, pentru că, după Constantin, cele două colaborează strîns.

Biserica, ale cărei domenii funciare se măresc considerabil, nu urmăreşte deloc emanciparea colonilor sau a sclavilor. Viaţa acestor oameni aparţine stăpînului lor: în anul 452, conciliul de la Arles condamnă suicidul tuturor sclavilor şi servitorilor, *famuli*. Servitorul care se omoară îşi fură stăpînul, care este proprietarul lui; actul la care recurge este asimilat unei revolte, iar el însuşi este „cuprins de o nebunie diabolică". În anul 533, conciliul de la Orléans, confirmînd legea romană, interzice oblaţia pentru suspecţii care îşi iau zilele înainte de a fi judecaţi. Arsenalul represiv şi disuasiv împotriva suicidului se edifică deci progresiv. Presiunea situaţiei economico-sociale şi politice se impune moralei pentru a face din sinucidere o crimă împotriva lui Dumnezeu, a naturii, a societăţii. Pentru Biserică, se adaugă faptul că unica formă acceptabilă de suicid, martiriul voluntar, a devenit caducă după convertirea imperiului. Nici un motiv religios nu poate să scuze sinuciderea. Atît în societate, cît şi în concepţia religioasă, stăpînul dispune singur de viaţa celor ce depind de el, care îi datorează totul.

Această atitudine se amplifică în epoca regatelor barbare, şi aici autorităţile civile şi religioase acţionînd în paralel. Astfel, la începutul secolului al VI-lea, *Lex Romana Visigothorum* conservă anumite distincţii: bunurile vor fi confiscate dacă suicidul se datorează remuşcărilor încercate ca urmare a unei crime săvîrşite, dar nu şi atunci cînd este provocat de dezgustul de viaţă, de ruşinea de a fi îndatorat, de boală. Damnarea nu este deloc garantată: în povestea vieţii Sfîntului Martin, acesta învie un sclav care şi-a luat viaţa şi oameni care s-au aruncat într-un puţ. Aceste distincţii dispar în a doua jumătate a secolului. Conciliul de la Braga, din 563, şi cel din Auxerre, din 578, condamnă toate tipurile de suicid şi interzic oblaţia şi slujbele comemorative. Suicidul e sancţionat atunci mai grav decît uciderea unui terţ, care nu avea drept consecinţă decît plata unei amenzi.

În celebrele penitenţiale anglo-saxone din secolele al VIII-lea şi al IX-lea, sînt achitate numai cazurile de suicid ale nebunilor sau cele „diavoleşti", cu condiţia ca persoanele respective să fi avut o viaţă onorabilă înainte de a fi intrat sub influenţa diavolului. Suicidul din deznădejde este considerat cel mai grav dintre toate. Sîntem într-o epocă în care Biserica începe să impună practica mărturisirii personale a păcatelor, ceea ce îi întăreşte puterea asupra credincioşilor. Acela care dă dovadă de *desperatio* se sinucide crezînd că păcatele sale sînt dincolo de orice iertare. El păcătuieşte în acelaşi

timp împotriva lui Dumnezeu — de a cărui milă se îndoieşte, ca Iuda — şi împotriva Bisericii — căreia îi pune la îndoială puterea de mijlocitoare. Deznădejdea se impune ca unul dintre păcatele cele mai grave, deoarece contestă rolul Bisericii în iertarea păcatelor prin absoluţiune, o Biserică ce-şi afirmă începînd de atunci rolul de intermediar universal şi inevitabil între Dumnezeu şi oameni.

Penitenţialele merg în acelaşi sens cu justiţia civilă, interzicînd rugăciunile pentru cei care se sinucid de teama unei condamnări judiciare şi chiar pentru cei care se omoară dintr-un motiv necunoscut şi care devin astfel suspecţi de a nu avea cugetul împăcat. Sinoadele francilor înăspresc şi mai mult tonul: cele de la Châlons din 813, de la Paris din 829, de la Valencia din 855 asimilează moartea în duel cu suicidul şi interzic rugăciunile şi înhumarea creştinească pentru victime. În a doua jumătate a secolului al IX-lea, papa Nicolae I, ca răspuns la întrebările bulgarilor nou convertiţi, decretează că toate sinuciderile sînt interzise şi că nimic nu ar mai putea să fie de folos sinucigaşilor, care sînt iremediabil condamnaţi. Vînătoarea sinucigaşilor începe: la începutul secolului al X-lea, Reginon, abate de Prüm, cere episcopilor să se informeze despre toate cazurile din parohii. Şi, atunci cînd, în atmosfera premergătoare cruciadei împotriva musulmanilor, anumiţi creştini dau o nouă strălucire practicilor martiriului voluntar, autorităţile bisericeşti se opun.

În timpul barbarizării Occidentului, se defineşte astfel interdicţia totală a suicidului, după o lungă perioadă de ezitări în timpul primelor patru secole de creştinism. Nu putem decît să fim izbiţi de contrastul dintre, pe de o parte, climatul general de violenţă sanguinară şi de dispreţ al vieţii şi al demnităţii umane care marchează secolele al V-lea–al X-lea şi, pe de altă parte, severitatea autorităţilor faţă de moartea voluntară. Această evoluţie contradictorie trebuie înscrisă în contextul unei epoci în care raporturile dintre Dumnezeu şi oameni se modifică după imaginea raporturilor dintre stăpîni şi supuşii lor. Începînd din perioada tîrzie a imperiului, relaţiile de dependenţă sporesc. Interesele lui Dumnezeu sînt după chipul intereselor proprietarilor: a dispune de propria viaţă înseamnă să lezezi atît drepturile unuia, cît şi ale celorlalţi. Autorităţile civile şi religioase duc o luptă comună împotriva suicidului, iar măsurile lor disuasive se completează: confiscarea bunurilor şi damnarea veşnică. În ambele domenii, prohibiţia suicidului e însoţită de reculul libertăţii umane: omul pierde dreptul esenţial de a dispune de propria persoană, în favoarea Bisericii, care îi domină întreaga existenţă, bazîndu-şi puterea pe numărul credincioşilor, şi în profitul seniorilor, dintre care, unii, clerici, care au nevoie să-şi menţină şi să-şi sporească mîna de lucru într-o lume subpopulată, în care foametea şi epidemiile compromit constant valorificarea domeniilor.

BAZELE TEOLOGICE ALE INTERDICŢIEI SINUCIDERII

Evul Mediu clasic, din secolul al XI-lea pînă în secolul al XIV-lea, sistematizează şi fixează puţin cîte puţin această stare de lucruri. Marile sinteze scolastice, tratatele de drept canonic şi cele de drept secular prevăd faptul împlinit cu o armătură raţională şi juridică ce contribuie la absolutizarea unui aspect — căruia i se atribuie o valoare intangibilă —, care nu era decît adaptarea temporară la o situaţie istorică definită. Această operă de fixare va conferi în mod durabil sinuciderii un caracter infamant. Dificultatea repunerii în discuţie, prezentă începînd cu Renaşterea şi pînă în secolul Luminilor, se explică esenţialmente prin rezistenţa acestui „zid al ruşinii" ridicat de teologii, juriştii şi moraliştii medievali în jurul suicidului.

În rîndul teologilor, acordul este unanim, de la Abaelard, în veacul al XII-lea, care în *Sic et Non* utilizează argumentele platoniciene pentru a condamna orice suicid, pînă la Duns Scottus, în secolul al XIV-lea, care scrie: „Nimeni nu trebuie să-şi fie ucigaş fără o poruncă specială de la Dumnezeu"[18], trecînd prin Sfîntul Bruno, care-i califică pe sinucigaşi drept „martiri ai Satanei", Sfîntul Bonaventura, care vede în suicid o dragoste nemăsurată de sine însuşi, Ioan din Salisbury şi Ioannes Buridan, care împărtăşesc aceeaşi opinie.

În secolul al XIII-lea, doi doctori tratează problema după metoda scolastică: argumente pentru, argumente contra şi *resolutio*. Alexander din Hales propune cinci argumente în favoarea legitimităţii suicidului, care sînt cinci citate din Scriptură — două exclamaţii ale Sfîntului Pavel: „Este o binecuvîntare să mor" şi: „Cine mă va elibera de acest trup de mort?", o frază din Iov: „Omul va da pentru sufletul său tot ceea ce posedă", chiar şi viaţa sa; unul dintre psalmi: „Trupul este ca o temniţă"; o frază din Sfîntul Matei: „Cine îşi va pierde sufletul pentru Mine îl va afla." Mai mult, el evocă celebrele sinucideri ale lui Samson şi Razis. Apoi, prezintă opt argumente contra, care sînt preluate atît din Scriptură, cît şi din filozofia păgînă. Sfîntul Pavel declară că nu trebuie să faci rău în vederea unui bine; o fecioară violată nu este vinovată, deci, sinucigîndu-se, ea ucide o inocentă; a cincea poruncă interzice orice omor; după Platon, viaţa noastră îi aparţine lui Dumnezeu; după Plotin, ruptura violentă a legăturilor dintre suflet şi trup nu poate să se facă fără pasiune negativă; trăind, putem oricînd să ne îndreptăm; păcătoşii trebuie să trăiască pentru a face penitenţă; patima e cea care ne împinge să ne sfîrşim zilele mai repede pentru a ne bucura de fericirea eternă, iar patima este un păcat.

---

[18] Duns Scottus, *Lib. IV Sentent. Dist. XV*, qu. 3.

Alexander propune atunci judecata sa personală. Citatele din Scriptură prezentate trebuie interpretate conform următoarei teze: omul nu poate să ofere decît ceea ce nu antrenează un păcat; chiar dacă trupul este o temniţă, aceasta nu ne dă dreptul de a ieşi din ea; a-ţi pierde viaţa înseamnă numai să renunţi la plăcerile corporale; a-ţi dori moartea înseamnă numai să-ţi doreşti moartea în lume; omul are datoria de a se iubi pe sine; porunca „Să nu ucizi!“ este intangibilă. Concluzie: „În nici un caz, sub nici un pretext, nu este permis să-ţi iei viaţa.“

Sfîntul Toma d'Aquino, în *Summa theologiae*, reia problema, pe care o tratează într-o manieră mai filozofică, şi soluţia sa va oferi de-a lungul secolelor argumentele împotriva suicidului. Argumente pentru: luîndu-mi viaţa, nu comit o nedreptate; puterea publică poate să ucidă răufăcătorii, deci acela care deţine puterea publică poate să-şi ia viaţa dacă este un răufăcător; a-ţi lua viaţa îţi permite să eviţi nenorociri şi mai mari; sinuciderile lui Samson şi Razis sînt lăudate în Biblie. Argumente contra: a cincea poruncă interzice să ucizi. Soluţie: cele cinci argumente pentru sînt înşelătoare; a-ţi lua viaţa este injust faţă de Dumnezeu şi faţă de societate; nimeni nu poate să se judece singur; a-ţi lua viaţa nu-ţi permite să eviţi nenorociri şi mai mari, pentru că acest act este în sine cea mai mare nenorocire, care ne împiedică să ne căim şi să facem penitenţă. Suicidul este deci absolut interzis din trei raţiuni fundamentale:

— este un atentat împotriva naturii şi împotriva carităţii, deoarece contrazice tendinţa naturală de a trăi şi datoria de a ne iubi pe noi înşine;

— este un atentat împotriva societăţii, căci facem parte dintr-o comunitate unde avem un rol de jucat;

— este un atentat împotriva lui Dumnezeu, care este proprietarul vieţii noastre. Comparaţia este relevantă: „Cel care se privează de viaţă păcătuieşte împotriva lui Dumnezeu la fel ca acela care, ucigînd un sclav, păcătuieşte împotriva proprietarului sclavului.“

Cît despre Samson şi Razis, ei au primit o chemare specială de la Dumnezeu. Aristotel, Platon, ca şi raţiunea, Sfîntul Augustin şi Scriptura sînt aşadar chemaţi să asigure interdicţia suicidului.

VINOVATUL: DEZNĂDEJDEA DIAVOLEASCĂ

Moraliştii şi poeţii adaugă dimensiunea talentului lor. Vincent de Beauvais condamnă „dezgustul de viaţă“, în timp ce Dante rezervă sinucigaşilor un loc în *Infern.* Ei sînt plasaţi în a doua parte a celui de-al şaptelea cerc, cel al violenţilor. Vinovaţi de ofensarea propriei persoane, ei au pierdut orice formă umană: sînt arborii unei imense păduri tenebroase cu frunze decolorate.

Refuzînd viaţa, ei sînt fixaţi aici pe vecie şi se lamentează contorsionaţi de vînt. Purtătorul lor de cuvînt este Pier Della Vigna, ministru al lui Frederic al II-lea, care s-a sinucis din deznădejde. Disperarea nu este o stare psihică, ci un păcat datorat acţiunii diavolului, care-l convinge pe păcătos de damnarea sa certă şi îl face să se îndoiască de mila dumnezeiască.

Pentru a-l abate pe creştin de la gîndul sinuciderii, Biserica a recurs la o întreagă literatură religioasă, pe care o difuzează prin intermediul povestirilor pe care le regăsim în pildele (*exempla*) din cadrul predicilor, şi în reprezentările de mistere. Morala lor este că nu trebuie niciodată să disperi, pentru că o minune rămîne întotdeauna posibilă, ca în întîmplarea trăită de un pelerin la Santiago de Compostela: înşelat de diavol care a luat înfăţişarea Sfîntului Iacob, îşi taie beregata, dar este înviat de Sfînta Fecioară, care-i smulge sufletul din ghearele Diavolului[19]. În alte povestiri, deznădăjduitul este salvat în ultimul moment prin intervenţia unei sfinte, a Fecioarei, sau printr-un semn al crucii ori prin stropirea cu apă sfinţită.

În secolul al XIV-lea, textul mistic englezesc *The Cloud of Unknowing* avertizează împotriva seducţiei diabolice care îndeamnă spiritele melancolice spre „nefiinţă", iar William Langland, în opera sa alegorică din anii 1360–1370, *Piers Ploughman*, prezintă Avariţia care e cuprinsă de deznădejde, încearcă să se spînzure, apoi este salvată de Pocăinţă. În acelaşi fel, în povestirea lui John Skelton, Măreţia convinsă de Deznădejde că păcatele sale sînt de neiertat vrea să se înjunghie, dar este salvată de Nădejdea cea Bună[20].

Leacul universal împotriva disperării, şi deci împotriva suicidului, este confesiunea, căci ea permite obţinerea iertării păcatelor şi reconcilierea cu Dumnezeu. Secolele al XI-lea şi al XII-lea sînt decisive în ceea ce priveşte elaborarea teologiei penitenţei. În 1215, al IV-lea conciliu de la Lateran stabileşte regula definitivă: „Orice credincios, de un sex sau altul, ajuns la vîrsta discernămîntului, trebuie să-şi mărturisească sincer toate păcatele, cel puţin o dată pe an, preotului său..." În secolul al XII-lea, Sfîntul Bernard îi îndeamnă pe credincioşi să se confeseze neîntîrziat şi să nu cedeze deznădejdii dacă vor constata că recad în acelaşi păcat. Procedura

[19] Această povestire este relatată în acelaşi timp de Pierre de Beauvais, Guibert de Nogent şi Alphonse al X-lea şi este reluată în numeroase predici.

[20] Despre relaţiile dintre suicid şi deznădejde, vezi R. Wymer, *Suicide and Despair in Jacobean Drama*, Londra, 1986; A. Sachs, „Religious Despair in Medieval Literature and Art", *Medieval Studies*, XXVI, 1964, pp. 231–256; S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, 1967; S. Snyders, „The Left Hand of God: Despair in Medieval and Renaissance Tradition", *Studies in the Renaissance*, VII, 1965, pp.18–59.

„tribunalului penitenţei“ se simplifică şi se nuanţează: în timp ce pînă în preajma anului 1000 mărturisirea păcatelor era separată de reconciliere, care nu intervenea pentru păcatele grave decît o dată pe an (în joia sfîntă), confesiunea, sentinţa şi absolvirea sînt reunite începînd cu secolul al XI-lea. Penitentul este astfel reconciliat cu Dumnezeu înainte chiar de a-şi fi făcut penitenţa, căci preotul, în virtutea „puterii cheilor“*, este în măsură să îl absolve nemijlocit. Poate fi deci liniştit neîntîrziat şi motivul disperării dispare. A-şi lua viaţa după o confesiune pare imposibil pentru o minte sănătoasă. Dacă se produce un suicid, aceasta va avea în ochii Bisericii prezumţia de nebunie[21].

SANCŢIUNILE CANONICE ŞI SECULARE ÎMPOTRIVA SUICIDULUI

Credinciosul are astfel la dispoziţie un refugiu infailibil împotriva sinuciderii; în aceste condiţii, cei care totuşi îşi iau viaţa fiind întregi la minte nu se pot aştepta la nici o milă. Dreptul canonic, fixat în secolul al XII-lea prin operele lui Burchard, Yvo din Chartres, Gratianus, Grigore al IX-lea, este de o extremă severitate. Începînd cu această epocă, mai multe indicii arată că înhumarea creştinească e refuzată sinucigaşilor, chiar dacă trebuie să aşteptăm conciliul de la Nîmes, din 1284, pentru a găsi prima probă scrisă indubitabilă. Conciliul confirmă refuzul înhumării, fără nici o excepţie, pentru excomunicaţi, eretici, cei care sînt morţi în turniruri şi pentru cei care îşi iau viaţa, în afara cazurilor în care a existat un semn de căinţă *in extremis.* Raymond din Peñafort, în *Summa* sa, formulează aceeaşi părere, iar Guillaume Durant, episcop de Mende, prezintă în *Speculum iuris,* la sfîrşitul secolului al XIII-lea, un model de petiţie pentru a cere exhumarea cadavrului unui sinucigaş îngropat pe nedrept în cimitir.

Dreptul secular îşi adaugă rigoarea la exigenţele dreptului canonic[22]. Masa culegerilor privind obiceiurile medievale constituie în acest caz o

---

* *Potestas clavium* „puterea cheilor“, adică puterea de a dezlega (*n.ed.*).

[21] J.-C. Schmitt dă referitor la aceasta cîteva exemple în articolul său deja citat, notele 80 şi 81.

[22] Acest aspect este fără îndoială cel mai bine cunoscut datorită publicării, începînd din secolul al XVII-lea, a numeroase culegeri provinciale de datini. A. Bayet, în *Le suicide et la morale*, furnizează referitor la aceasta o cuprinzătoare listă, pp. 436–437. Lucrarea lui F. Bourquelot conţine de altminteri preţioase indicaţii: „Recherces sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Âge“, *Bibliothèque de l'École des chartres*, III, 1841–1842, IV, 1842–1843. De altfel, Alexander Murray şi Abigail Freedman pregătesc unele dintre cele mai importante cercetări despre suicidul în Evul Mediu.

sursă inestimabilă referitoare la practicile locale în caz de suicid. În Franța, problema este tratată mai ales în jumătatea de nord a regatului, unde dreptul s-a identificat vizibil cu practicile superstițioase ancestrale, urmărind să împiedice sinucigașii de a reveni să-i tulbure pe cei vii. Printre textele cele mai vechi, o ordonanță din secolul al XIII-lea a municipalității din Lille prevede: cadavrul să fie tîrît pînă la eșafod, apoi spînzurat, dacă este bărbat, ars, dacă este femeie. La fel se petrec lucrurile în Anjou și în Maine. Culegerea de texte *La très Ancienne Coustume de Bretagne*, înregistrată în scris în secolul al XIV-lea, specifică: „Dacă cineva își ia viața cu bună știință, trebuie să fie spînzurat de picioare și tîrît ca un ucigaș, iar bunurile sale mobile trebuie rechiziționate de cei cărora le aparține." *Legea din Beaumond* (*Loi de Beaumond*) merge și mai departe: cadavrul trebuie să fie tîrît „cu cît mai multă cruzime, pentru a da pildă celorlalți" și vor trebui smulse pietrele peste care a trecut. La Metz, cadavrul e scos din casă printr-un orificiu săpat sub prag; este închis într-un butoi care se aruncă în fluviu, cu un anunț cerînd să fie lăsat să plutească în derivă: „Împingeți-l pe firul apei, lăsați-l să se ducă, este sinucigaș." Trupul blestemat este astfel dus departe, fără să murdărească apa fluviului, pentru a evita întîmplarea legendară referitoare la corpul lui Pilat: după o presupusă sinucidere, corpul său aruncat în Tibru ar fi provocat inundații catastrofale. Aceeași practică era la modă la Strassburg, unde corpul unui episcop care s-ar fi spînzurat a suferit o soartă identică.

La Zürich, cadavrului i se aplică o pedeapsă adaptată tipului de suicid comis: o pană de lemn este înfiptă în craniu, dacă moartea este datorată pumnalului; este acoperit cu nisip la cinci picioare de malul apei dacă a fost un înec; este îngropat sub un munte cu trei pietre mari pe cap, pe abdomen și pe picioare, dacă a murit prin cădere. Astfel, la Lille și Abbeville, dorința de a împiedica revenirea trupului nefast prin evitarea posibilității ca el să recunoască locurile în care a trăit este fără îndoială la originea obiceiului de a-l arunca pe fereastră sau de a-l „trece pe sub pragul ușii de la casă printr-un orificiu, cu fața la pămînt, ca un animal". În anumite regiuni ale Germaniei, cadavrul, tîrît pe o leasă de nuiele, e spînzurat înlănțuit și lăsat să putrezească pe loc. De cele mai multe ori, corpul este în poziție inversată, tîrît și spînzurat cu capul în jos.

În Anglia, sinucigașul este îngropat sub un drum principal, de preferință la o răspîntie, pe unde trece cît mai multă lume, țintuit la pămînt cu un țăruș de lemn care îi traversează pieptul. Astfel imobilizat și călcat în picioare, are puține șanse să se elibereze pentru a-i tulbura pe cei vii; pentru că suicidul este un fel de moarte malefică, ce ilustrează acțiunea forțelor răului, spiritelor rele de altădată, demonilor în creștinism. Execuția cadavrului este în același timp un ritual de exorcizare și un tratament cu scop

disuasiv. Este, de asemenea, o încercare înspăimîntătoare pentru familie, constrînsă să asiste la acest spectacol public care compromite tot neamul.

Îl mai aşteaptă o încercare: confiscarea bunurilor. Aceasta apare în Franţa începînd cu 1205, într-o anchetă a comisarilor regali, care „atribuie regelui sau baronului bunurile mobile ale celor care s-au omorît ori înecat voluntar“[23]. În 1270, citim în *Établissement de Saint Louis*: „Dacă se întîmplă ca vreun om să se spînzure, să se înece sau să se omoare într-un alt fel, atît bunurile lui, cît şi ale soţiei sale vor fi ale baronului.“ Suicidul ţinea într-adevăr de înalta justiţie, iar confiscarea bunurilor poate să ia diferite forme: confiscarea bunurilor mobile, conform obiceiurilor din Anjou, Maine, Normandia, Poitou, Bretagne şi Beauvaisis; confiscarea bunurilor mobile şi imobile, conform obiceiurilor din Bordeaux, de exemplu; confiscarea unei părţi din bunurile mobile, aşa cum o dovedeşte o sentinţă a administraţiei finanţelor din Rouen, în 1397, care atribuie o treime din bunuri regelui şi două treimi văduvei şi copiilor ei. Acest partaj pare totuşi neobişnuit. În anumite provincii, ca Maine şi Anjou, la acesta se adaugă obiceiul numit *ravaire* sau *ravoyre* „readucerea la normal“, care consta în răzuirea şi dărîmarea zidurilor casei sinucigaşului pe partea dinspre stradă, pîrjolirea păşunii personale, tăierea viei şi a copacilor la înălţimea unui om.

În Anglia, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea, legislaţia este mai bine cunoscută graţie dezbaterilor juriştilor referitoare la *Common Law*. Încă din secolul al VII-lea, conciliul de la Hertford interzicea înmormîntarea creştinească pentru sinucigaşi, şi o lege a regelui Edgar, de la începutul secolului al XI-lea, confirmă această situaţie. Documente din 1230 dovedesc confiscările de bunuri din Surrey, iar între 1250 şi 1260 judecătorul Henri din Bracton, într-o cuprinzătoare compilaţie de legi englezeşti, arată că tribunalele stabilesc faţă de suicid o distincţie între cazurile de *non compos mentis* (cel care nu e întreg la minte) şi cazurile de *felo de se* (trădător al propriei persoane), bunurile mobile şi pămînturile acestora din urmă fiind confiscate[24]. La sfîrşitul secolului al XIV-lea, Richard al II-lea procedează astfel la distribuirea bunurilor mai multor sinucigaşi între curtenii săi.

PRACTICA MEDIEVALĂ A SINUCIDERII

Analiza faptelor este mult mai delicată decît cea a dreptului în Evul Mediu, din cauza rarităţii şi a caracterului laconic ale documentelor. Cu

[23] Caillemer, *Confiscations et administration des successions par les pouvoirs publics au Moyen Âge*, Lyon, 1901, p. 27.

[24] *Bracton on the Laws and Customs of England*, ed. S. E. Thorne, Cambridge, Mass., 1968, vol. II, pp. 323 şi 423.

toate acestea, ea sugerează o atitudine cu mult mai indulgentă decît ar lăsa să se presupună rigoarea textelor juridice.

Condiţiile concrete ale suicidului medieval au fost dezvăluite de Jean-Claude Schmitt, pe baza unui eşantion de 54 de cazuri[25]. Constatăm că suicidul la bărbaţi este de trei ori mai mare decît la femei, că spînzurarea este procedeul cel mai răspîndit (32 de cazuri) faţă de înec (12 cazuri), înjunghieri (5 cazuri), căderi (4 cazuri), ceea ce este surprinzător de asemănător practicilor din secolul al XX-lea. Acelaşi lucru e valabil şi în ce priveşte repartiţia sezonieră: sinuciderile sînt mai frecvente în martie–aprilie şi în iulie. În afară de eventuala influenţă a ritmurilor biologice, care nu este explicată nici astăzi, slăbirea organismului datorită privaţiunilor postului Paştelui, în primul caz, datorită muncilor agricole, în cel de-al doilea, poate să joace un rol important în aceste societăţi rurale şi creştine.

Mai dificil de interpretat este predominanţa zilelor de vineri şi luni: influenţa atmosferei de penitenţă şi căinţă, în primul caz, şi descurajarea şi perspectiva unei noi săptămîni de lucru, în cel de-al doilea? Sinuciderile din Evul Mediu par să fie o problemă nocturnă: două treimi dintre ele se produc între miezul nopţii şi zorii zilei. Asocierea beznei cu disperarea, absenţa unor preocupări pentru minte, pradă meditaţiilor sale solitare, sînt în acest caz argumente verosimile, chiar dacă exemplele disponibile sînt prea puţin numeroase pentru a ne permite să tragem concluzii edificatoare. În sfîrşit, de cele mai multe ori, suicidul se produce acasă.

Suicidul are loc la nivelul tuturor categoriilor sociale, dar proporţiile sînt eronate din cauza naturii documentelor, care sînt de origine judiciară şi, mai ales, urbană. La oraşe, marea majoritate a sinuciderilor privesc breasla meşteşugarilor. Absenţa nobililor se explică destul de uşor prin felul lor de viaţă, care permite multora dintre ei, prin libera exercitare a violenţei, destule ocazii de a-şi risca viaţa printr-o conduită suicidară, aşa cum am văzut, şi, de asemenea, prin faptul că sînt stăpînii justiţiei. Disimularea suicidului în accident sau în moarte naturală este, evident, foarte uşor de realizat, datorită complicităţii familiei şi a autorităţilor civile şi religioase.

Acelaşi fel de disimulări fiind de asemenea posibile la preoţi, procentul foarte mare de sinucideri din rîndurile lor (19% din total) e cu atît mai tulburător. Sentimentul mai acut al culpabilităţii şi al caracterului iremisibil al păcatelor poate fi o explicaţie. Această vulnerabilitate mai accentuată la deznădejde ar putea, de asemenea, să explice insistenţa specială a instrucţiunilor pastorale asupra acestui punct.

---

[25] „Le suicide au Moyen Âge", *Annales ESC*, ianuarie–februarie 1976, pp. 3–28.

O JUSTIFICARE DES UTILIZATĂ: NEBUNIA

Suicidul ar avea drept cauză dificultăţile şi suferinţele excesive ale vieţii: foamea, boala, ruina, moartea apropiaţilor, sărăcia extremă, întemniţarea şi teama de suplicii, gelozia. Remarcăm absenţa suicidului din motive de onoare, categorie rezervată în literatură nobilimii. Toate cazurile de suicid conştient sînt atribuite unui motiv concret, care provoacă un exces de suferinţă fizică şi morală. Este surprinzător să constatăm că sinuciderile din simplul dezgust faţă de viaţă sînt încadrate în sfera nebuniei, după cum afirmă explicit Bracton în tratatul său. Omul medieval nu-şi imaginează că binele existenţei în sine poate fi repus în cauză. Evul Mediu exclude posibilitatea a ceea ce vom numi în secolul al XVIII-lea „suicidul filozofic". Pe atunci, era de neconceput ca o fiinţă întreagă la minte să poată considera cu sînge rece că viaţa nu merită să fie trăită. Simplul fapt de a-l avea în vedere fără motiv special constituie în sine un simptom de nebunie, de dezechilibru mintal, care începe să fie numit „melancolie". Termenul, originar din greacă şi semnificînd „umoare neagră", desemnează o afecţiune fizică, un exces de bilă neagră, care întunecă creierul şi provoacă gînduri sumbre. Brunetto Latini este unul dintre primii care l-au folosit, în jurul anului 1265.

Acestei prime categorii de nebunie, care se manifestă printr-o stare de descurajare sau de tristeţe, i se adaugă o alta, caracterizată prin accese violente: este „frenezia" sau „furia", care poate să se manifeste prin halucinaţii, delir, gesturi de violenţă, reproşuri continue, cîteodată provocate de alcool. Cel mai mărunt indiciu de comportament bizar sau neobişnuit putea fi invocat ca probă de dezechilibru al minţii, şi adesea anchetatorii o acceptau ca atare. În registrul crimelor din Saint-Martin-des-Champs, din cinci sinucideri prezentate patru sînt absolvite, cu menţiunea „furios şi ieşit din fire", „nebun şi ieşit din fire", „delirant şi ieşit din fire"[26]. Se pare că dintre cele 54 de cazuri studiate de Jean-Claude Schmitt, 16 (adică 30%) sînt atribuite nebuniei, uneori motivat, se pare, dar, alteori, printr-o argumentare mai îndoielnică.

Cînd moartea e suspectă, cadavrul nu trebuie atins înaintea sosirii magistraţilor municipali (la oraş), a reprezentanţilor înaltei justiţii locale (la ţară), a *coroner*-ului (în Anglia). Este redactat un raport, urmat de o anchetă în cursul căreia vin să depună mărturie apropiaţii defunctului şi cei care l-au cunoscut îndeaproape. Este evident că zvonurile joacă un rol esenţial în această procedură şi că rudele au tot interesul să prezinte moartea drept un accident, o crimă sau un act de nebunie, ceea ce nu este foarte dificil, cu condiţia ca obştea sătească să se arate solidară. Se pare că aşa au stat

---

[26] *Registre criminel de la justice de Saint-Martin-des-Champs*, ed. Tanon, Paris, 1877, pp. 193, 196, 218, 219, 228.

lucrurile în cele mai multe cazuri. În Anglia, cercetările Barbarei Hanawalt au confirmat că în secolul al XIV-lea familiile se susţineau reciproc şi că juraţii, proveniţi din comunitatea locală şi desemnaţi cu ancheta şi cu verdictul, sînt complicii multor achitări, în timp ce *coroner*-ul, care nu este plătit, e uşor de corupt de rude[27]. În caz de culpabilitate, bunurile defunctului sînt subevaluate cu generozitate.

În Beauvaisis, în secolul al XIII-lea, Philippe de Beaumanoir precizează că bunurile nu pot fi confiscate decît dacă s-a stabilit clar sinuciderea şi deplina responsabilitate a defunctului. Astfel, dacă este găsit în fundul unui puţ, trebuie analizată poziţia cadavrului, motivul care l-a determinat pe defunct să meargă acolo, starea sa fizică şi mintală, posibilitatea unei ameţeli care permite conchiderea unui accident. Aşa procedează, în aprilie 1278, curtea cu juri din Bedfordshire, care conchide că bărbatul, fiind bolnav, a avut o ameţeală. Dar o anchetă regală va demonstra puţin după aceea că a fost totuşi un suicid[28]. Desigur, în celălalt caz, ar fi suficient, spune Beaumanoir, ca defunctul să fi fost auzit spunînd: „Într-o zi, mă voi sinucide." E necesar, de asemenea, ca aceste vorbe să fi fost raportate. În orice caz, dacă numărul de confiscări pare mare, acest lucru se datorează faptului că justiţia poate confisca şi sub un alt pretext: „defunctul este mort fără testament"[29].

Confiscarea poate fi totuşi evitată, în special atunci cînd îşi ia viaţa o femeie măritată. Cîteodată, regele face graţieri, spre exemplu în 1418, după sinuciderea unui bărbat care îşi pierduse de curînd copiii, care era ruinat şi a cărui soţie era bolnavă[30]. În cazul lui Philippe Testard, în 1278, parlamentul acordă achitarea, cu toate că mărturiile nu sînt cu adevărat concludente. Tăcerea culegerilor de reguli de drept cutumiar, în sudul Franţei, faţă de problema suicidului este interpretată de Albert Bayet ca un semn al absenţei condamnării, cel puţin în rîndul notabilităţilor, şi ca rezultat al unei renaşteri a dreptului roman începînd din secolul al XII-lea[31].

---

[27] B. A. Hanawalt, *Crime and Conflict in English Communities, 1300–1348*, Cambridge, Mass., 1979.

[28] *Bedfordshire Coroners: Rolls*, Bedfordshire Historical Record Society, 1961, nr. 197.

[29] A. Bayet, *op.cit.*, p. 444.

[30] Douet d'Arcq, *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI*, Paris, 1863, vol. II, p. 176.

[31] După renaşterea juridică din secolul al XII-lea, în ţările cu drept cutumiar se fac eforturi pentru a face să prevaleze vechea legislaţie romană. În sfîrşit, mai multe texte ne arată că jurisprudenţa atenuează într-un fel surprinzător rigorile obiceiului pămîntului. [...] Aceasta înseamnă că în Sudul Franţei suicidul nu era pedepsit? Cred că o asemenea formulă ar fi profund inexactă [...]. Sînt convins că în Sud suicidul este cîteodată pedepsit. Dar în ce situaţie? Întrucît obiceiurile, care se ocupă în special de salvgardarea drepturilor burgheziei, nu vorbesc niciodată despre aceasta, e foarte probabil că numai oamenii din popor sînt judecaţi." (A. Bayet, *op.cit.*, p. 477)

CÎTEVA SEMNE DE INDULGENȚĂ

Începînd cu secolul al XIV-lea, unii jurişti doresc o temperare a dreptului în problema suicidului. Astfel, Jean Boutillier, mort în 1395, pledează, în a sa *Summa rurală*, pentru o revenire la dreptul roman. În cazurile de suicid, scrie el, ancheta trebuie făcută de tribunalul seniorului, şi nu trebuie să existe sancțiune decît dacă defunctul şi-a luat viața pentru a scăpa de o condamnare. Atunci, cadavrului i se aplică pedeapsa pe care ar fi suferit-o dacă ar fi rămas în viață. În toate celelalte cazuri, adică de boală, delir, el trebuie să fie îngropat firesc. „Dacă se întîmplă deodată din cauza bolii sau din delir, sau pe oricare altă cale nefericită cum sînt pierderea soției, a copiilor sau a propriilor bunuri, şi se ştie că în aceste două feluri cineva cade pradă deznădejdii şi că-şi pierde viața, el nu trebuie să-şi piardă bunurile şi nici trupul: nu trebuie să fie transformat în criminal dus să fie executat pentru crimă, nici să fie spînzurat, şi nici supus tribunalului public, căci trupul nu a prejudiciat întru nimic justiția, ci pe el însuşi."[32] Și în acest caz, suicidul din dezgust de viață este încadrat implicit între cazurile de nebunie.

Să adăugăm în sfîrşit că pînă şi teologii şi moraliştii, atît de severi față de suprimarea propriei vieți, recunosc cîteodată măreția anumitor sinucideri antice: Caton, Diogene, Zenon. Aceasta e poziția lui Alanus din Lille şi Vincent de Beauvais, care slăvesc de altminteri curajul martirilor voluntari. Alții, anticipînd operele cazuiştilor din secolele al XVI-lea–al XVIII-lea, admit suicidul creştinesc în anumite situații extreme. Brunetto Latini crede că trebuie mai degrabă să te laşi să mori de foame decît să furi o pîine; Hugo de la Sainte-Marie afirmă că este preferabil să mori decît să favorizezi un eretic. Ioannes Buridan şi Duns Scottus confirmă indirect că războiul şi cruciada pot servi drept substitute ale suicidului, primul declarînd că e de preferat cîteodată să alegi moartea decît fuga, al doilea estimînd că în caz de omucidere, pentru a-ți răscumpăra greşelile, se poate „să-ți pui viața în pericol pentru o cauză dreaptă, bunăoară într-o luptă împotriva duşmanilor Bisericii". Alții, ca Guillaume le Clerc şi Philippe de Vitry, reintroduc ideea suicidului lui Cristos[33]. În sfîrşit, nici un teolog şi nici un moralist din Evul Mediu nu revendică şi nici nu justifică refuzul înhumării creştineşti şi pedepsele aplicate cadavrului sinucigaşului.

Atitudinea medievală față de suicid este, la urma urmei, mai nuanțată decît ar lăsa să se creadă macabrele rituri de execuție a cadavrelor, textele fără drept de apel ale Sfîntului Augustin şi ale Sfîntului Toma ori formulele generale reunite în culegerile de reguli de drept cutumiar. Desigur,

---

[32] J. Boutillier, *Somme rural*, titlul XXXIX, p. 273.

[33] A. Bayet, *op.cit.*, p. 466.

epoca nu este îngăduitoare cu sinucigaşii. Credinţele populare, religia oficială şi puterea civilă împărtăşesc aceeaşi aversiune faţă de acest act comis simultan împotriva naturii, împotriva societăţii şi a lui Dumnezeu. Dar, paradoxal, sinuciderea, atît de exclusiv umană, pare atît de inumană, încît nu poate fi explicată decît prin intervenţia directă a diavolului sau prin nebunie. În primul caz, omul este victima unei deznădejdi diabolice împotriva căreia Biserica oferă ajutorul mărturisirii; pe cel care, în ciuda acestui ajutor, îi cade pradă, îl aşteaptă iadul. În cel de-al doilea caz, nenorocitul nu este răspunzător de fapta lui şi poate fi deci salvat. Or, epoca are o concepţie foarte cuprinzătoare despre nebunie; mila şi teama celor apropiaţi contribuie şi mai mult la lărgirea acestei abordări. Mai mult, literatura recunoaşte măreţia suicidului din dragoste şi din onoare, iar nobilimea are propriile ei substitute la suicidul direct.

În Evul Mediu, suicidul comun priveşte în special lumea lucrătorilor (*laboratores*). Ţăranii şi meşteşugarii îşi iau deseori viaţa ca urmare a deteriorării brutale a condiţiei lor. Războinicii (*bellatores*), nobilii nu îşi iau viaţa direct, oamenii legii (*oratores*) o fac cîteodată, dar explicaţia este întotdeauna nebunia, iar cadavrele nu sînt supuse pedepselor corporale. Suicidul rău, suicidul meschin şi egoist, suicidul laşului care fuge de încercări aparţine întotdeauna ţăranului, celui de jos, lucrătorului, meşteşugarului. Iar aceasta contribuie din plin la desconsiderarea acestei fapte.

Explicînd suicidul numai prin acţiunea diavolului şi prin nebunie, Evul Mediu face din el un act cu totul iraţional. Suicidul îndelung gîndit şi explicabil prin simplul motiv al dezgustului de viaţă nu poate fi decît o categorie de nebunie, melancolia. Evul Mediu iartă uneori suicidul, dar aceasta numai pentru a-l condamna şi mai mult, atribuindu-l diavolului sau unei minţi dereglate. Nu există suicid sănătos.

Începînd cu secolul al XV-lea, primii umanişti încep să reflecteze asupra unei alte moşteniri, cea a anticilor, care le oferă o imagine total diferită a morţii voluntare. Lucreţia, Caton sau Seneca erau cunoscuţi de scolastici, dar nu primiseră revelaţia, iar conduita lor nu putea deci să furnizeze un exemplu moral. Aprofundarea cunoştinţelor despre Antichitate şi admiraţia crescîndă a umaniştilor pentru valorile sale vor schimba puţin cîte puţin perspectivele. Este necesară evocarea acestei moşteniri antice, pentru a înţelege primele încercări, modeste, şi totuşi îndrăzneţe, de valorificare a suicidului din timpul Renaşterii.

III
Moștenirea antică: să știi să pleci la timp

Cînd, în secolul al XV-lea, încep să mijească primele semne ale modernității, în toiul seismelor socio-economice, politice, militare, religioase și culturale, curiozitatea nerăbdătoare a primilor umaniști începe să redescifreze cu pasiune imensa moștenire a Antichității păgîne. Ampla reluare a dezbaterilor asupra certitudinilor intelectuale și morale, inițiată încă din secolul al XIV-lea de revoluția occamistă, amplificată de mișcarea nominalistă, de contestațiile religioase eretice ale lui John Wyclif și Jan Hus, de schismele apărute în sînul Bisericii, de îndrăznelile științifice ale cardinalului de Cues și ale lui Nicolaus Oresmus, de ultimele zvîcniri ale ordinii feudale muribunde, de crizele demografice și ravagiile provocate de război, determină intelectualii europeni să cerceteze comoara neglijată prea mult timp a înțelepciunii antice.

Desigur, învățătura creștină are răspuns la toate: Sfinții Părinți, conciliile, teologii Evului Mediu au furnizat din ce în ce mai riguros regulile cunoașterii și normele de comportament. Domeniul moralei formează sistemul cel mai temeinic: cele zece porunci constituie baza intangibilă a obligațiilor și interdicțiilor impuse de autorități și conștientizate de credincioși. Țintă a reprobării unanime, conduitele deviante sînt reprimate de comun acord de autoritățile civile și religioase cu deplina aprobare a societății. Totuși, chiar și în acest domeniu al binelui și al răului, prestigiul anticilor îi pune pe gînditorii umaniști în situația să-și pună întrebări cînd există un dezacord evident cu morala creștină; nu proclamau teologii că Dumnezeu a hărăzit fiecărui om, credincios sau necredincios, principii universale de conduită? În rîndurile lor, respectul față de viața omului pare să fie cel mai evident. În afară de cîteva cazuri strict definite, interdicția de a ucide este absolută și se extinde și la propria persoană. Antichitatea oferă însă gînditorilor creștini ilustre exemple de sinucideri eroice și de înalte meditații filozofice justificînd acest act. La originea întrebărilor pe care și le va pune Renașterea privind dreptul de a-ți lua viața, se află o reflecție privind practica antică. Oamenii redescoperă cu admirație trecutul greco-roman și marile lui personalități și meditează la sinuciderile lui Aristodem, Cleomene,

Temistocle, Isocrate, Demostene, Pitagora, Empedocle, Democrit, Diogene, Hegesias, Zenon, Cleante, Socrate, Lucreţia, Appius Claudius, Crassus, Caius Gracchus, Marius, Cato, a poetului Lucreţiu, ale lui Antonius, Cleopatra, Brutus, Cassius, Varus, Piso, Cocceius Nerva, Silanus, Seneca, Calpurnius Piso, Othon şi ale multor altora. Poate oare moartea voluntară a atîtor personaje respectabile să fie, fără distincţie, calificată drept laşitate vinovată şi să călăuzească spre damnare?

PLURALITATEA OPINIILOR LA GRECI

Ceea ce diferenţiază esenţial atitudinea antică de atitudinea medievală în problema morţii voluntare este pluralitatea opiniilor în raport cu monolitismul principiului creştinismului. Antichitatea păgînă este departe de a fi unanim favorabilă omuciderii exercitate asupra propriei persoane. În lumea greacă, fiecare şcoală filozofică importantă are poziţia ei particulară, fiind reprezentată toată această pluralitate, de la opoziţia categorică a pitagoricienilor pînă la aprobarea îngăduitoare a epicurienilor şi a stoicilor[1].

Această diversitate se regăseşte în domeniul dreptului, unele cetăţi prevăzînd sancţiuni împotriva trupurilor sinucigaşilor, ca Atena, Sparta, Teba, altele nu. Însă pretutindeni practica pare foarte indulgentă, şi istoria greacă este marcată de sinucideri răsunătoare, autentice sau semilegendare, din cele mai diverse motive. Sinuciderile patriotice ale lui Temistocle, Isocrate, Demostene; sinuciderea din cauza remuşcărilor a lui Aristodem; sinuciderea din onoare a lui Cleomene; sinuciderea din fidelitate pentru o idee religioasă a lui Pitagora; sinuciderea pentru a scăpa de decrepitudinea unei vîrste înaintate a lui Democrit şi a lui Speusip; sinuciderile din dragoste ale lui Panthea, Hero, Sappho; sinuciderea din castitate a lui Hippolit; sinuciderea civică a lui Charondas; sinuciderile filozofice din dispreţ faţă de viaţă ale lui Zenon, Cleante, Hegesias, Diogene, Epicur. Moartea lui Socrate este mai discutabilă, putînd fi totuşi asimilată cu un suicid din cauza răspunsurilor provocatoare pe care le dă în timpul procesului care i se intentează şi a refuzului său de a fugi.

Din cele mai vechi timpuri, gîndirea greacă a pus întrebarea fundamentală a suicidului filozofic. Cirenaicii, cinicii, epicurienii şi stoicii recunosc cu toţii valoarea supremă a individului, a cărui libertate constă în puterea de a decide singur asupra propriei vieţi sau morţi. În viziunea lor,

[1] Practica şi teoria sinuciderii în Grecia au fost studiate de M. D. Faber, *Suicide in the Greek Tragedy*, New York, 1970; J. M. Rist, „Suicide“, în *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969; R. Willie, „Views on Suicide and Freedom in Stoic Philosophy and Some Related Contemporary Points of View“, *Prudentia*, V, mai 1973.

viaţa nu merită să fie conservată decît dacă reprezintă un bine, adică dacă este conformă cu raţiunea, cu demnitatea umană şi dacă aduce mai multe satisfacţii decît nenorociri. În caz contrar, este o nebunie să o conservi.

În interiorul acestei scheme generale, fiecare sensibilitate accentuează un aspect sau altul. Cirenaicii, foarte individualişti, sînt pesimişti, iar unul dintre maeştrii lor, Hegesias, a fost exilat din Alexandria pentru că provocase mai multe sinucideri. Cinicii practică o detaşare totală faţă de viaţă dacă nu poate fi trăită raţional: după Antistene, cei care nu au o inteligenţă suficientă ar face mai bine să se spînzure. Discipolul său, Diogene, împinge acest principiu la extrem. Pentru el, moartea, pe care nu o simţi decît cînd e prezentă, nu este de temut. Nu trebuie deci să eziţi să-ţi iei viaţa dacă nu poţi trăi raţional. Pentru a trăi bine, trebuie o raţiune temeinică sau o funie, spunea el. Diogenes Laertios îi atribuie numeroase vorbe care sună cam aşa: „De ce trăieşti dacă nu cauţi să trăieşti bine?"; „Cineva îi spuse: «A trăi este un rău.» — «Nu, răspunse el, ci a trăi rău»"; „El repeta de asemenea neîncetat că «viaţa ar trebui abordată cu o minte sănătoasă sau să te spînzuri»"; „Antistene începu să se vaite: «Cine mă va scăpa de aceste chinuri?» — «Acesta, spuse Diogene, arătîndu-i pumnalul.»"

După epicurieni, înţelepciunea ne sfătuieşte să ne sinucidem cu calm dacă viaţa devine insuportabilă. După ce am reflectat profund, fără pripeală, putem să ne ducem fără zgomot, „aşa cum am ieşi dintr-o cameră plină de fum". Stoicii recomandau de asemenea suicidul chibzuit, cînd raţiunea ne dezvăluie că aceasta e soluţia cea mai demnă pentru a ne conforma ordinii lucrurilor sau cînd nu mai putem urma linia de conduită pe care ne-am trasat-o. Viaţa şi moartea sînt lipsite de importanţă, căci totul se topeşte în universul panteist. „Înţeleptul poate cu dreptate să-şi dea viaţa pentru patrie şi prieteni şi să-şi ia şi zilele dacă are dureri chinuitoare, dacă şi-a pierdut un membru sau dacă are o boală nevindecabilă." Astfel, Diogenes Laertios rezumă concepţia stoică a morţii voluntare ilustrînd suicidul lui Zenon: în vîrstă de nouăzeci şi opt de ani, „plecînd de la şcoală, s-a împiedicat, a căzut şi şi-a rupt un deget. Lovind pămîntul cu pumnul, repetă versul din *Niobe*: « Uite că vin. De ce strigi?» Şi muri pe loc, înăbuşindu-se singur."

Pitagoreicii, dimpotrivă, se opun suicidului din două motive principale: spiritul, căzut în corp ca urmare a unei întinări originare, trebuie să suporte ispăşirea pînă la capăt; asocierea dintre suflet şi trup este guvernată de raporturi numerice, cărora suicidul le-ar putea rupe armonia, ceea ce nu îl împiedică pe Pitagora, după Heraclit, să-şi provoace moartea prin înfometare, din dezgust de viaţă. După Hermip, ar fi fost ucis de syracusani în timp ce fugea, fiind prins pentru că nu voia să traverseze un cîmp cultivat cu bob, legumă sacră, ceea ce ar fi o formă de sinucidere.

NUANŢELE LUI PLATON ŞI REFUZUL LUI ARISTOTEL

Rămîn cei doi giganţi ai gîndirii greceşti care au marcat cel mai mult gîndirea occidentală, în sensuri deseori opuse: Platon şi Aristotel. Contrar curentelor precedente, ei considerau omul, înainte de toate, o fiinţă socială, încadrată într-o comunitate. Individul nu trebuie deci să raţioneze în funcţie de interesul său personal, ci trebuie să ţină cont de datoriile lui faţă de divinitate, care i-a hărăzit un loc al lui (Platon), şi faţă de cetate, unde are un rol de îndeplinit (Aristotel).

Poziţia lui Platon este cea mai suplă şi cea mai incertă, ca şi cum ar ezita. Concepţia sa despre moartea voluntară a fost deformată de gînditorii creştini în scopul recuperării, dar ea e foarte nuanţată. Într-un pasaj din *Legi*, trunchiat de adversarii suicidului, el declară că trebuie refuzată înhumarea oficială „sinucigaşului, care îşi curmă, împotriva destinului, firul zilelor sale“. Va trebui îngropat fără nume, într-un loc lăsat în paragină, fără nici o piatră funerară. Platon precizează totuşi că aceasta nu se aplică celui care şi-a luat viaţa din cauza unei sentinţe emise de Cetate, nici din cauza unei nenorociri îngrozitoare şi inevitabile, ivite pe neaşteptate, nici din cea a unei ticăloşii care să-i facă viaţa urîtă şi nesuferită[2].

Există deci trei excepţii majore: condamnarea (cazul lui Socrate), boala foarte dureroasă şi incurabilă şi o soartă mizerabilă, ceea ce poate să includă numeroase situaţii, de la mizerie la ruşine. În acelaşi dialog, Platon declară despre jefuitorii de temple: dacă nu reuşeşti să te lepezi de tendinţele tale negative, „priveşte moartea drept un bine şi părăseşte viaţa“[3].

Platon abordează problema suicidului într-un alt dialog, *Phaidon*, unde Socrate discută cu prietenii săi înainte de a bea cucută. Puţinul pe care-l putem afirma este că gîndirea sa e extrem de sucită; exprimarea este de o obscuritate obositoare şi îi lasă descumpăniţi pe interlocutorii lui Socrate: „Apăi Zeus să te mai priceapă!“ spune la un moment dat Cebes. Socrate, care este pe punctul de a se otrăvi, încearcă deci să le demonstreze că suicidul nu este poate de dorit în Cetate, dar că moartea este într-atît de dezirabilă, încît filozoful nu poate decît să şi-o dorească. Începe prin a plăti tribut cu jumătate de gură atitudinii oficiale: stăpînii noştri sînt zeii, le aparţinem şi nu avem deci dreptul să fugim din faţa lor. „Opoziţia“ sa la suicid este anunţată printr-o circumlocuţiune care spune mult despre gradul său de convingere: „Poate deci că, prezentînd lucrurile astfel, nu mai e lipsit de noimă să afirmi că fiecare dintre noi este dator faţă de zei să nu îşi ia singur viaţa, ci să aştepte o constrîngere divină, de felul celei

[2] Platon, *Legile*, Editura IRI, Bucureşti, 1995.

[3] *Ibid.*, 854 c.

care mă sileşte azi pe mine"[4]. Iată o condamnare destul de reticentă a suicidului. Într-atît, încît ea este urmată de o evocare lirică a avantajelor morţii şi a tot ceea ce îi urmează!

Caton, înainte de a se sinucide, a citit de două ori *Phaidon*, ceea ce demonstrează că sensul nu trebuie să-i fi părut prea evident, dar şi pentru că argumentele opuse morţii voluntare nu sînt aici foarte convingătoare. Dacă moartea este atît de dezirabilă, dacă ea deschide poarta atîtor desfătări, trebuie un motiv într-adevăr puternic pentru a nu-ţi lua viaţa. Într-un context creştin, platonismul va da naştere la ceea ce putem califica drept suicid mistic: moartea proprie şi a lumii pentru a gusta încă din această viaţă fericirea lumii de dincolo. Misticii vor practica suicidul spiritual în detrimentul suicidului fizic.

Faţă de mesajul platonician plin de ambiguităţi, cel al lui Aristotel este marcat de o rigoare marţială: suicidul este absolut condamnabil, pentru că este o nedreptate pe care o comiţi împotriva ta însuţi şi a Cetăţii, pentru că este un act de laşitate faţă de răspunderile noastre, pentru că se opune virtuţii. Trebuie să rămînem prezenţi şi să înfruntăm cu serenitate vicisitudinile existenţei. Totuşi, în acelaşi timp, Aristotel declară în *Etica* sa că idealul omului, al măreției sufleteşti „nu este să-şi cruţe viaţa, pentru că a trăi cu orice preţ nu este demn de el"[5].

TEMERILE VECHILOR ROMANI

Dintre toate civilizaţiile occidentale, cea a Romei este considerată cea mai favorabilă sinuciderii. Importanţa stoicismului în rîndul elitelor şi numărul impresionant de persoane celebre care şi-au pus capăt zilelor au conferit trainicie acestei reputaţii. În frumoasa ei lucrare *Le suicide dans la Rome antique*, Yolande Grisé oferă un tablou de douăzeci de pagini indicînd referinţele a 314 cazuri de moarte voluntară a unor femei şi bărbaţi celebri, din secolul al V-lea î.e.n. pînă în secolul al II-lea e.n., adică un număr considerabil mai mare decît cel pe care l-am putea găsi în Europa din 1300 pînă în zilele noastre[6].

Ca şi Grecia, lumea romană este departe de a fi unanimă faţă de această problemă. Multiple nuanţe se configurează după epoci, categorii sociale, medii socio-politice. Încă de la origini, societatea romană este scindată

[4] Id., *Phaidon*, 61 c.

[5] Aristotel, *Etica*, IV, 8, 1124 b 8.

[6] Y. Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique*, Paris, 1983, pp. 34–35. Această operă conţine lista completă a sinuciderilor romane şi cuprinde o vastă bibliografie.

între ostilitatea faţă de un act antisocial şi admiraţia pentru această manifestare de libertate a individului, care îi permite să scape de abuzurile celor mai puternici şi de puterea tiranică.

Caracterul deosebit de tragic al acestui fel de moarte, ce pare să forţeze mîna destinului şi a naturii, dă naştere şi unei nelinişti în privinţa cadavrului, care, posedat de spirite rele, ar putea reveni să-i tulbure pe cei în viaţă. De aceea, în toate societăţile primitive, remarcăm îndeplinirea unor rituri menite să paralizeze şi să mutileze trupul defunctului, cu scopul de a-l face neputincios. Numeroase exemple au fost oferite în legătură cu acest aspect de către John Frazer şi Louis-Victor Thomas pentru Africa[7]: populaţia *baganda* din Africa centrală incinerează la o răscruce cadavrul spînzuratului cu arborele pe care l-a utilizat, iar, cînd femeile trec prin apropierea cenuşii, ele o acoperă, pentru ca spiritul mortului să nu poată pătrunde în ele şi să renască; la populaţia *ewe* din Togo, cadavrul, legat de creanga de care s-a spînzurat, este tîrît prin spini, iar fiecare bucată a trupului este îngropată separat; uneori, cadavrului i se înfige un ţăruş în piept; în alte părţi, corpul este mutilat: femururile zdrobite, urechile smulse, mîinile tăiate, astfel ca mortul, ruşinat şi neputincios, să nu-i mai poată nelinişti pe cei vii; în alte zone, corpul este îngropat la o intersecţie, sub drum. Grecia arhaică practica unele dintre aceste rituri: la Atena, se tăia mîna dreaptă a sinucigaşului, pentru ca el să nu mai poată comite crime, ceea ce nu împiedica, după cum am văzut, să existe judecăţi foarte variate asupra actului în sine. Îndeplinirea unor rituri purificatoare, scoaterea trupului în afara comunităţii după mutilare, ştergerea urmelor trecerii pentru a evita întoarcerea sa: toate aceste practici se regăsesc în Evul Mediu şi sînt atribuite unui fond comun de temeri superstiţioase faţă de un act ieşit din comun şi deci supranatural.

La Roma, cu toate că nici o mărturie nu menţionează aceste practici în primele timpuri — *Legea celor douăsprezece table*, de pildă, nu spune nimic despre acest subiect —, măsurile luate în epoca regalităţii de Tarquinius, aşa cum le relatează Pliniu cel Bătrîn, demonstrează existenţa unor credinţe asemănătoare. Astfel, Tarquinius ordonă crucificarea cadavrelor celor care îşi iau zilele pentru a protesta împotriva tiraniei sale. Este vorba aici de a-i împiedica pe aceşti morţi să-şi exercite răzbunarea asupra lui: pironiţi pe lemn, într-un loc retras, fără contact cu pămîntul, spiritele rele sînt paralizate, iar păsările, sfîrtecînd cadavrul, deturnează spre ele principiul răufăcător[8].

În afară de acest caz special, izvoarele nu menţionează nici o interdicţie legală a sinuciderii. Contrar anumitor interpretări, Yolande Grisé precizează

[7] L.-V. Thomas, *L'Anthropologie de la mort*, Paris, 1975.
[8] Y. Grisé, *op.cit.*, pp. 131–146.

că *Legea celor douăsprezece table* nu interzice moartea voluntară şi că înmormîntarea sinucigaşilor se desfăşoară normal. Totuşi, în privinţa procedeelor utilizate, spînzurarea este renumită ca deosebit de malefică. Motivele acestei credinţe sînt obscure: să fie din cauza aspectului respingător al cadavrului, cu ochii scoşi din orbite, cu limba atîrnîndă, cu privirea fixă, cu membrele contorsionate? Mai degrabă, caracterul nelegiuit al acestei morţi se explică prin faptul că în religia romană arhaică divinităţilor telurice li se prezentau drept ofrande victime moarte prin sufocare, fără vărsare de sînge. Spînzurarea va păstra de altfel pînă în epoca modernă o conotație evident peiorativă în raport cu suicidul „nobil“ prin înjunghiere.

Totuşi, din evidente raţiuni de interes economic şi patriotic, Roma interzice suicidul pentru două categorii sociale: sclavii și soldaţii. În primul caz, suicidul este considerat ca un atentat împotriva proprietăţii private, şi acest aspect va fi esenţial în ce priveşte instituţia medievală a şerbiei; în cel de-al doilea, în armată sînt prevăzute pedepse împotriva celor care încearcă să-şi ia viaţa şi supravieţuiesc.

LIBERTATEA CETĂŢEANULUI FAȚĂ DE SUICID

Pentru oamenii liberi, nu există nici o interdicţie legală sau religioasă împotriva suicidului. Viaţa nefiind nici dar al zeilor, nici emanaţie sacră, nici drept al omului, romanii pot dispune de ea după plac. Pentru Cicero, suicidul nu este în sine nici bun, nici rău, este o conduită „medie“, a cărei valoare depinde înainte de toate de motive. De exemplu, suicidul lui Caton este modelul libertăţii totale, căci, luîndu-şi zilele cînd viața nu îi era ameninţată, s-a ridicat deasupra destinului. Totuşi, Cicero condamnă alte sinucideri, în virtutea interpretării sale — discutabile — a platonismului: citează dialogul *Phaidon* pentru a afirma că Platon interzice suicidul atîta timp cît zeii nu impun această necesitate, iar, în *Republica*, declară că nu avem dreptul să ne părăsim locul pe care zeii ni l-au atribuit. Aceleaşi nuanţe la cei mai mulţi dintre istoricii romani, care condamnă anumite sinucideri şi laudă altele, ca în cazul femeilor care nu vor să supravieţuiască soţului sau unui viol, şi al bărbaţilor care vor să scape de o condamnare compromiţătoare, de un inamic, de degradarea bătrîneţii, de dezonoare.

Vergiliu repartizează, de asemenea, sinucigaşii, după motivele faptei lor, între Infern şi Cîmpiile Elizee: aici, găsim sinucigaşii din patriotism, din curaj şi pentru afirmarea libertăţii individuale; în Infern, sinucigașii din dezgust faţă de viaţă, care voiau să revină la existenţa lor mizerabilă. Totuşi, ei nu se află decît în regiunea neutră a Infernului, alături de copiii năs-

cuţi morţi, condamnaţii la moarte sub acuzaţii eronate, femeile victime ale iubirii lor, războinicii ucişi în bătălie şi o întreagă cohortă mai degrabă de nenorociţi şi victime decît de vinovaţi.

Istoria romană oferă o multitudine de exemple de suicid. În afara cazurilor ilustre, sinuciderile anonime au fost cu siguranţă numeroase. Seneca, scriindu-i lui Lucilius, îi vorbeşte „de oameni de toate rangurile, averile, vîrstele, care, prin moarte, au pus capăt nenorocirilor lor". Cu toate acestea, media sinuciderilor nu pare superioară altor civilizaţii, şi orice idee de curent suicidogen sau de „epidemie de sinucideri" la Roma ţine de legendă. Frecvenţa morţilor voluntare celebre atinge desigur un nivel „record" în timpul frămîntărilor din perioada anilor 100 î.e.n. şi 100 e.n., dar e un fenomen circumscris, ale cărui cauze — în special „politice" — sînt bine cunoscute şi asupra cărora va trebui să revenim.

În plus, Yolande Grisé a stabilit lista motivelor de omucideri exercitate asupra propriei persoane în funcţie de sursele istorice: suicidul prin ordalie în epoca arhaică, atunci cînd un vinovat este supus judecăţii zeilor fiind pus într-o situaţie de pericol mortal; suicidul ludic la gladiatorii voluntari; suicidul „criminal" comis de cei care au ucis o altă persoană; suicidul din răzbunare şi din şantaj; suicidul altruist pentru a salva alte persoane; suicidul din doliu; suicidul de autopedepsire; suicidul de evadare, pentru a scăpa de o situaţie insuportabilă, cum ar fi suferinţa fizică, înfrîngerea militară, ameninţarea urmăririlor judiciare; suicidul politic din frică, dezgust, ruşine, interes; suicidul datorat ruşinii consecutive unui viol, al cărui arhetip este cel al Lucreţiei. Titus Livius a povestit cum soţia lui Collatinus, violată de Tarquinius, s-a omorît cu o lovitură de cuţit. Episodul va fi de nenumărate ori evocat în dezbaterile despre suicid şi a furnizat o temă artistică la numeroşi pictori, de la Lucas Cranach la Rembrandt, trecînd prin Jooss van Cleve, Tiţian, Cagnacci şi mulţi alţii.

TAEDIUM VITAE

Atenţia s-a îndreptat, din cauza originalităţii sale, spre încă un tip de moarte voluntară, care va fi ignorat în Evul Mediu şi redescoperit în Renaştere: suicidul din „dezgust de viaţă". Unul dintre ele va fi deseori comentat de umanişti, cel al lui Cleombrotus, tînăr frumos, bogat şi iubit, care şi-a luat viaţa după ce a citit *Phaidon*, dorind să ajungă să trăiască într-o lume mai bună: altă dovadă că acest dialog platonician nu era înţeles ca opus suicidului.

Acest tip de moarte voluntară apare într-adevăr în epoca războaielor civile şi a începuturilor imperiului. Pare să fie într-adevăr legată de

crizele civilizaţiilor, de momentele de răsturnări la nivelul mentalităţilor colective şi de repunere în discuţie a valorilor tradiţionale, a certitudinilor morale, a adevărurilor consacrate din domeniile religios, ştiinţific, intelectual. Suicid al perioadelor de tranziţie între marile faze de echilibru ale civilizaţiilor, al perioadelor de mutaţie în spiritul uman, al perioadelor de „revoluţii culturale" într-un fel, cum vor fi Renaşterea, prima şi cea de-a doua criză a conştiinţei europene, de la 1580 la 1620 şi de la 1680 la 1720, era revoluţiilor şi sfîrşitul secolului al XX-lea.

El priveşte o minoritate intelectuală pe care meditaţia la destinele umanităţii o conduce la un pesimism radical asupra naturii omului. În Roma secolului I î.e.n., acest haos duce la *taedium vitae*, la dezgustul de viaţă: „În faţa viziunii apocaliptice a unei lumi care ameninţa să se prăbuşească, în mijlocul ruinelor Romei şi al masacrării celor mai eminenţi cetăţeni ai ei, o descurajare fără limite a pus stăpînire pe sufletele şi pe minţile cele mai luminate. Astfel încît, decepţionaţi şi dezgustaţi de ororile primelor războaie civile şi neliniştiţi de apropierea altora, şi mai cumplite, cetăţenii în căutare de evadare, uitare şi linişte, fără deşteptare la o realitate amară şi fără teama zilei de mîine, se cufundau într-un fel de lehamite morbidă şi anxioasă."[9]

Poetul Lucreţiu este fără îndoială cel mai bun reprezentant al acestei generaţii de intelectuali deziluzionaţi, frămîntaţi de angoasa existenţială *avant la lettre*. Acest om solitar, de un pesimism calm, se arată plin de milă pentru o umanitate măcinată de temeri — teamă de moarte, teamă de zei, teamă de pedepse, teamă de boală şi de suferinţe, chinuri ale conştiinţei: „Fiecare încearcă să fugă de el însuşi, evident fără a putea să se elibereze cu adevărat, rămînînd legat de sine în pofida propriei dorinţe, tratîndu-se cu dispreţ." O asemenea angoasă nu poate să dispară decît o dată cu noi înşine. În anul 55 î.e.n., Lucreţiu, în vîrstă de aproximativ 45 de ani, îşi ia viaţa.

O sută douăzeci de ani mai tîrziu are loc o altă sinucidere celebră, marcată de un pesimism resemnat, cea a lui Seneca. Acesta a analizat dezgustul existenţial de care suferă cei care nu găsesc nici în viaţa publică, nici în studiul solitar satisfacerea pasiunilor şi a dorinţelor lor de împlinire personală şi care, veşnic nehotărîţi, încearcă în van să fugă de ei înşişi.

„De aici această nelinişte, dezgustul faţă de propria persoană, acest vîrtej în care e prins sufletul care nu se fixează de nimic, sumbra îngrijorare pe care o provoacă propria noastră lipsă de acţiune, mai cu seamă cînd roşim să-i mărturisim motivele şi cînd respectul faţă de om refulează

[9] *Ibid.*, p. 70.

în noi propria-ne angoasă: surghiuniţi strict într-o temniţă fără ieşire, pasiunile noastre se asfixiază. [...]

De aici călătoriile pe care le întreprindem fără ţel, plimbările de-a lungul ţărmurilor şi mobilitatea întotdeauna potrivnică stării prezente, care, rînd pe rînd, încearcă marea şi pămîntul [...]. Deplasările succedă deplasărilor, un spectacol ia locul celuilalt. Cum spune Lucreţiu: «Astfel fiecare fuge de sine tot timpul.» Dar la ce bun dacă nu ne evităm? Ne urmărim singuri, nu ne debarasăm de această intolerabilă companie. De aceea, să fim convinşi pe deplin că răul de care suferim nu vine de la zei, ci de la noi, care nu avem tăria de a suporta nimic: muncă, plăcere, pe noi înşine, orice lucru din lume ne este povară. Există oameni pe care acest lucru îi duce la suicid; cum veşnicele lor variaţii îi fac să se învîrtă confuz în acelaşi cerc şi cum ştiu că orice noutate e imposibilă, abordează viaţa şi universul cu dezgust şi simt urcînd în ei strigătul sufletelor pe care plăcerea îi corupe: Ei bine, mereu acelaşi lucru!"[10]

Acest *spleen avant la lettre*, caracteristic perioadelor de relativism, de scepticism generalizat, de confuzie a spiritelor şi a valorilor, va rămîne necunoscut Evului Mediu clasic, care îl va aşeza, am văzut, în categoria nebuniei. Pentru o epocă sigură de ea, de viitorul ei şi de sensul lumii, melancolia morbidă este incomprehensibilă şi nu poate să existe decît într-o minte tulburată.

Dezgustul de viaţă nu pare să fi determinat mulţi romani să se sinucidă. Este o stare de spirit în care se complac intelectualii, dar care rareori merge pînă la deznodămîntul logicii sale, pentru că îi lipsesc energia şi spiritul de decizie. Starea ei firească este tocmai să plutească între viaţă şi moarte, într-o perpetuă indecizie. Seneca însuşi se sinucide din porunca lui Nero, şi nu din dezgust de viaţă. În opera sa, chiar dacă încearcă să-l pregătească pe cititor pentru moarte, nu îl împinge cu nimic spre un astfel de deznodămînt; dimpotrivă, ne sfătuieşte să ne păzim de această dorinţă de a muri. Să nu ne temem de moarte, dar nici să nu o dorim fără motiv, cum o ilustrează propria viaţă. În toate sinuciderile cunoscute din epoca sa, nu găsim nici una care să fie cauzată de *taedium vitae*. Ele au întotdeauna la bază un motiv concret, care vine să se adauge la acest sentiment de „urît existenţial".

BĂTRÎNEŢE ŞI SINUCIDERE

Atîta timp cît corpul şi mintea noastră se bucură de toate facultăţile lor şi ne permit să ducem o viaţă demnă, nu există nici un motiv să-ţi

[10] Pasaj citat de Y. Grisé, pp. 71–72.

iei viaţa, afirmă Seneca. În schimb, a continua să trăieşti în decrepitudinea şi în suferinţele provocate de o bătrîneţe înaintată, cînd nu depinde decît de noi să ne eliberăm de ea, este culmea prostiei: „Cine-şi aşteaptă trîndav ceasul din urmă nu e prea departe de un laş, precum cel care zvîntă o amforă de vin şi-i soarbe şi drojdia înseamnă că e peste măsură robit beţiei. Trebuie să ne întrebăm totuşi dacă această ultimă parte a vieţii cuiva este drojdie sau tot ce-i mai limpede şi mai curat într-însa, dacă judecata este întreagă, dacă simţurile slujesc spiritul, dacă sufletul este sleit şi de mai înainte mort. [...] Dacă trupul nu mai e bun de nimic, de ce să nu eliberezi un suflet care se chinuieşte? [...] Puţini sînt cei pe care o lungă bătrîneţe îi duce nevătămaţi pînă la moarte; pentru mulţi, viaţa lîncezeşte într-o zacere fără folos. Nu crezi oare că e mai grozav să pierzi putinţa de a-ţi curma viaţa, decît o mică parte dintr-însa? [...] N-am să renunţ la bătrîneţe, dacă mă va lăsa întreg, întreg prin ce e mai bun în mine. Dar dacă va începe să-mi scrîntească sau să-mi ia minţile, dacă-mi va lăsa nu viaţa, ci numai suflarea, voi fugi din această hardughie putredă şi pornită la vale. [...] Dar dacă mă voi convinge că suferinţa mea nu are sfîrşit, voi pleca, nu din pricina ei, ci fiindcă-mi va fi o piedică în tot ce este scopul pentru care trăiesc. Este un nevolnic şi un ticălos cel care moare din cauza durerilor, dar este un nebun cine trăieşte numai ca să sufere dureri."[11]

Lecţia va fi înţeleasă de mulţi dintre bătrînii patricieni romani de la sfîrşitul secolului I şi începutul secolului al II-lea formaţi în spiritul filozofiei stoice. Pliniu cel Tînăr relatează cu admiraţie în scrisorile sale mai multe exemple de bătrîni bolnavi care au hotărît să părăsească demn această viaţă: unul dintre prietenii săi, în vîrstă de şaizeci şi şapte de ani, paralizat de gută, suferind de pe urma „durerilor cele mai incredibile şi mai nemeritate", tocmai îşi luase zilele, ceea ce, notează Pliniu, „sporeşte admiraţia mea în faţa măreţiei sale sufleteşti". Într-o altă scrisoare, îl evocă pe Titus Aristo, care „cumpăni deliberat motivele de a trăi şi de a muri", apoi îşi luă viaţa. În altă parte, este vorba de un bărbat de şaptezeci şi cinci de ani, atins de o boală incurabilă: „Ostenit de viaţă, îi puse capăt." Evocă, de asemenea, cazul Arriei, o romană care, pentru a-şi încuraja soţul bătrîn şi bolnav să-şi ia viaţa, îi dădu pildă, omorîndu-se în faţa lui; sau istoria impresionantă a unui bătrîn cuplu de simpli cetăţeni: cum bătrînul suferea de ulcer incurabil, soţia sa „îl sfătui să-şi pună capăt zilelor şi, însoţindu-l, îi arată modalitatea prin propriul exemplu şi fiind şi cauza morţii lui; căci, prinzîndu-se de soţul ei, se afundă în lac".

[11] Seneca, *Scrisoarea LVIII către Lucilius* (trad. rom. de Gh. Guţu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1967, pp. 148–149).

SUICIDUL POLITIC

Suicidul politic este frecvent în Roma anilor războiului civil și ai începutului imperiului, povestirile lui Tacit conferindu-i o notorietate poate exagerată[12]. Sinucideri provocate de încercările sorții și de dorința de salvare a propriei libertăți, dintre care cea mai cunoscută este cea a lui Cato, în 46 î.e.n.; sinucideri dictate de puterea imperială împotriva senatorilor: Iulius Marinus, în 32; sinucideri destinate să evite o condamnare: Calpurnius Piso, în 20; sinucideri provocate de dezgustul în fața dezastrelor publice: Cocceius Nerva, în 33; sinucideri ale generalilor ca urmare a unei înfrîngeri: Varus, în 9 e.n.

În anumiți ani, totalul morților voluntare în rîndurile oamenilor politici atinge cifre impresionante: nouăsprezece în 43 î.e.n., șaisprezece în anul următor, șaisprezece în 65 e.n., doisprezece în 66. Aceste sinucideri eroice, ce au avut loc prin spadă sau prin tăierea venelor, sînt relatate cu admirație de istoricii romani, ca tot atîtea pilde ale libertății supreme a indivizilor ce-și domină destinul: Cato, Cassius, Brutus, Casca, Antonius, Cleopatra vor deveni modele legendare; chiar împărați ca Nero sau Othon își ispășesc parțial, prin sinucidere, viața lor mizerabilă. Literatura își creează martirii ei prin Petronius, Lucanus, Seneca. Anecdotele eroice și cuvintele celebre atribuite de istorici acestor personaje contribuie la așezarea în ochii posterității a faptei lor într-o lumină deosebită, de la *Paete, non dolet* „Paetus, să nu suferi!“ rostit de Arria la *Qualis artifex pereo* „Ce artist piere [o dată cu mine]!“ al lui Nero, trecînd prin „Virtute, nu ești decît un cuvînt“ al lui Brutus și răspunsul dat de Scipio, în clipa în care se înjunghie cu propria sabie, unui soldat: „Generalului îi e bine.“ În cazul suicidului lui Bonosus, bețiv notoriu, comicul și umorul negru se împletesc: „Ăsta nu-i un spînzurat, este o sticlă.“

La exemplele celebre din aceste două secole se referă constant umaniștii și filozofii secolelor al XVI-lea–al XVIII-lea. Dreptul roman din epoca imperială lasă fiecăruia libertatea de a-și alege moartea. După Gaston Garrisson[13] și Albert Bayet, existau șapte sau opt circumstanțe ale suicidului care nu antrenau nici o confiscare de bunuri: suicidul din dezgust de viață, din suferință la moartea unui fiu, din dorința de a se vorbi de tine că ai avut o moarte frumoasă, din nebunie, din idioție și sărăcie de duh, pentru a scăpa de boală și de suferință, din dorința de a scăpa de compromitere în cazurile de insolvabilitate. Altfel spus, toate tipurile de suicid

---

[12] J. Kany, *Le Suicide politique à Rome et en particulier chez Tacite*, thèse de troisième cycle, Reims, 1970.

[13] G. Garrisson, *Suicide en droit romain et en droit français*, Toulouse, 1883, cap. III.

sînt permise, în afară de cazurile acuzaţilor şi condamnaţilor care vroiau să evite confiscarea averii familiilor lor. Ceea ce, declară Tacit, are drept efect sporirea sinuciderilor profilactice sub domnia lui Tiberiu în rîndurile tuturor celor care se simt ameninţaţi de o acţiune judiciară: „Groaza de călău era pricina morţilor astfel grăbite; alt motiv era că cei condamnaţi, după ce li se confiscau bunurile, nu puteau fi înmormîntaţi; corpurile celor ce-şi făceau seama se înmormîntau, iar testamentul lor rămînea valabil; merita deci să se grăbească."[14]

Popularitatea stoicismului în clasele înstărite din această epocă contribuie la banalizarea gestului fatal: „Ce îţi pasă de calea prin care intri în Hades? Toate sînt la fel", scrie Epictet, iar împăratul Marcus Aurelius recomandă „să părăseşti această lume" din clipa în care nu mai poţi urma felul de viaţă pe care ţi l-ai propus: „Chiar din acest moment îţi stă în putere să trăieşti după cum ai gîndi în clipa cînd eşti pe punctul de a pleca din viaţă. Iar dacă nu ţi se îngăduie, atunci părăseşte viaţa într-un asemenea fel, totuşi, ca şi cum n-ai încerca nici o suferinţă. «Este fum şi plec.» De ce socoteşti aceasta o ispravă? Pînă cînd nimic de felul acesta nu mă alungă, rămîn cu sufletul liber şi nimeni nu mă va împiedica să fac ceea ce vreau."[15]

SPRE OSTILITATEA FAŢĂ DE SUICID

În secolul al II-lea, legislaţia romană se înăspreşte concomitent cu declinul stoicismului. Începînd cu dinastia Antoninilor, asistăm la o evoluţie evident simultană a dreptului şi a ideilor filozofice. Neoplatonismul la fel ca şi cultele orientale, condamnă suicidul. După Plotin, suicidul tulbură sufletul mortului şi îl împiedică să se desprindă de corp pentru a se întoarce spre sferele celeste; el admite totuşi practica suprimării propriei vieţi în cazurile de dureri fizice, neajunsuri pricinuite de bătrîneţe, încercări la care e supus omul în captivitate. Porfir, care a încercat el însuşi să-şi ia viaţa şi care a fost salvat de intervenţia profesorului său, condamnă toate formele de suicid. Printre religiile întemeiate pe mistere, a căror influenţă sporeşte în imperiu, orfismul învaţă că sufletul, întemniţat în trup prin hotărîre divină, nu poate să se elibereze decît prin voie divină.

În acelaşi timp, autorităţile civile, din ce în ce mai agresive, deja neliniştite în faţa presiunilor barbare asupra unui imperiu subpopulat, dorind

---

[14] Tacit, *Anale* VI, 29, trad. rom. de Gh. Guţu, Editura Humanitas, 1995, p. 253.

[15] Marcus Aurelius, *Către sine* V, 29, trad. rom. de M. Pencescu şi D. Burtea, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, p. 132.

să pună capăt evaziunilor fiscale ale suspecţilor care se sinucid înaintea punerii lor sub acuzaţie, accentuează controlul statului asupra dreptului de moarte liber aleasă. Sinuciderile din armată sînt reprimate mai sever. O lege din epoca Antoninilor consideră suicidul suspecţilor ca o dovadă de culpabilitate care antrenează confiscarea bunurilor. Începînd din secolul al III-lea, suicidul fără motiv valabil poate fi urmat de sancţiuni, şi cel care se căsătoreşte cu o văduvă de sinucigaş va fi pedepsit cu infamia.

Chiar înainte de biruinţa creştinismului şi din cauze străine de el, condamnarea suicidului se afirmă progresiv în Imperiul Roman. Atunci cînd intervine, biserica moşteneşte o situaţie confuză şi, după cum am văzut, intelectualii din rîndurile ei vor prelungi dezbaterea, devenită mai complexă prin problema martiriului voluntar. Victoria opoziţiei sistematice faţă de suicid, începînd cu Sfîntul Augustin, este mai mult rezultatul contextului istoric decît consecinţa unui principiu limpede şi fundamental al doctrinei originare. Faptul că teologiei i-au trebuit cel puţin cinci secole pentru a consacra această opoziţie e dovada certă că această atitudine era de la sine înţeleasă.

Stabilită ferm începînd cu epoca barbară şi formulată de scolastica Evului Mediu clasic, interdicţia absolută a suicidului sfîrşeşte prin a se integra în structurile fundamentale ale gîndirii creştine. Acest fenomen cultural datorează mult circumspecţiei gînditorilor creştini medievali faţă de păgînismul antic. Moştenirea greco-romană, parţial pierdută, parţial uitată, parţial deformată, continuă să furnizeze modele ştiinţifice şi filozofice, dar i se neagă orice valoare de referinţă morală. Evul Mediu îi adoptă pe Aristotel şi Ptolemeu cînd face referire la astronomie, dar, începînd de la revelaţia cristologică, nu acceptă decît o autoritate morală: Scriptura, dezvoltată de tradiţie: Sfinţii Părinţi, teologii, sinoadele, papii. Evul Mediu crede în ştiinţa Antichităţii, dar nu şi în morala ei, care ţine de scolastică şi de dreptul canonic.

În secolele al XIV-lea–al XV-lea, o revoluţie culturală începe în toate domeniile. Epoca lui Copernic este şi cea a lui Luther şi Montaigne. Toţi trei zguduie pilonii adevărului, fără a reuşi să-i răstoarne. După ei, edificiul continuă să stea în picioare, dar cu fisuri ireparabile în ştiinţă, dogmă şi morală. Heliocentrismul nu este la început decît o supoziţie, lutheranismul — doar o schismă, iar scepticismul — doar o întrebare. Dar era certitudinilor este depăşită.

Nu reîntoarcerea la cei vechi este totul. Contrastul dintre domeniile ştiinţelor şi cel al moralei este remarcabil. În timp ce ştiinţa Antichităţii primeşte lovituri de pe urma cărora nu-şi va mai reveni, morala sa beneficiază de o redobîndire a interesului care va slăbi valorile creştine tradiţionale. Deşi nu se mai preiau explicaţiile anticilor despre univers, se

apelează din ce în ce mai des la ei pentru a se căuta modele de conduită nobilă şi eroică. De la Machiavelli la Montaigne, trecînd prin Castiglione, sporesc referinţele la marii oameni ai Antichităţii. Perspectivele se răstoarnă: pentru Renaştere, măreţia Antichităţii rezidă în înţelepciunea morală a gînditorilor ei, în nobleţea de spirit a politicienilor ei, şi nu în cunoştinţele eronate ale savanţilor pe care i-a dat. Iar, printre modelele de conduită, suicidul aşa cum se practica în Antichitate suscită o admiraţie din ce în ce mai puţin stăpînită. Simbolică în această privinţă este voga motivului artistic al suicidului Lucreţiei. Asocierea frumuseţii corpului feminin şi a gestului morţii este una dintre ambiguităţile epocii noi.

PARTEA A DOUA

RENAȘTEREA: O ÎNTREBARE FORMULATĂ, APOI TRECUTĂ SUB TĂCERE



IV
Renașterea timpurie: redescoperirea enigmei suicidului

PROBLEMA CIFRELOR

Anumiţi oameni din Renaştere au putut constata foarte clar o creştere a numărului de sinucideri în epoca lor. Încă din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, Boccaccio se declara surprins de frecvenţa spînzurărilor la Florenţa. Mult mai tîrziu, Erasm se întreabă în *Colocvii* ce s-ar întîmpla dacă oamenii nu s-ar teme de moarte, ţinînd seama de uşurinţa cu care se precipită spre ea. Puţin mai tîrziu, în 1542, Luther vorbeşte de o epidemie de sinucideri în Germania, iar în 1548 arhiepiscopul de Mainz socoteşte că descoperă alta, cînd, în 1569, se înregistrează paisprezece cazuri la Nürnberg. În acelaşi timp, Henri Estienne declară: „În ce priveşte veacul nostru, auzim la tot pasul despre exemple [de sinucideri], atît la bărbaţi cît şi la femei", iar Montaigne relatează, după spusele tatălui său, că ar fi avut loc douăzeci şi cinci de sinucideri la Milano.

Unii istorici din secolul al XIX-lea s-au lăsat impresionaţi de aceste declaraţii, totuşi rare şi foarte vagi, şi au contribuit la acreditarea ipotezei tendinţelor suicidare specifice Renaşterii. În 1841, Félix Bourquelot scrie referitor la această epocă: „Moartea voluntară îşi adaugă victimele la victimele atîtor patimi. Remarcăm atunci o anumită reacţie acţionînd în favoarea sa [...], ea devine mai frecventă."[1] În 1877, William Lecky vorbeşte de „numeroase fapte care indică o creştere izbitoare a morţii voluntare şi o modificare nu mai puţin surprinzătoare a simţămintelor cu care era abordată"[2]. James O'Dea, considerînd în 1882 faptele ca incontestabile, le schiţează chiar şi explicaţia: „Senzualitatea tot mai pronunţată a vieţii, păgînismul său moral şi intelectual, ca şi tulburările politice şi sociale ale

---

[1] F. Bourquelot, „Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Âge", *Bibliothèque de l'École des chartres*, vol. IV, 1841–1843.

[2] W. E. H. Lecky, *History of European Morale from Augustus to Charlemagne*, Londra, 1877.

perioadei au provocat o creştere evidentă a numărului de sinucideri şi au determinat curînd apariţia unei literaturi în favoarea ei, întemeiată pe noţiunile Antichităţii."[3] În anul următor, Gaston Garrisson scrie în teza sa: „Secolul al XVI-lea, îndrăgostit de Antichitate, repune suicidul la loc de cinste. Au existat în această privinţă exemple celebre."[4] Iar, în 1928, Ruth Cavan reia aceste idei în lucrarea sa *Suicide*[5].

De atunci, are loc o răsturnare a tendinţei istoriografice: Albert Desjardins încă din 1887, Émile Durkheim în 1897, Henri Fedden în 1938, S. E. Sprott în 1961 cred că nu există nici un motiv serios pentru a afirma că procentul sinuciderilor a crescut în perioada Renaşterii[6]. În sfîrşit, studiile cele mai recente, marcate de exigenţele spiritului de cuantificare al şcolii *Annales*, rămîn extrem de prudente. Robert Mandrou scrie în 1961 că, „din lipsă de recensăminte, trebuie să renunțăm să măsurăm, şi chiar să dăm ordinul de mărime al unei asemenea practici"[7], iar Jean Delumeau declară, la rîndul său, referitor la afirmaţiile precedente, că „cercetarea istorică va trebui să verifice acest din urmă aspect"[8].

Este puţin probabil să se ajungă la această situaţie într-o zi, întrucît sursele sînt heteroclite, fragmentare şi foarte des subiective. Jurnalele şi memoriile personale se dovedesc înşelătoare, căci selectează cazurile de suicid în funcţie de vîlva creată şi de sensibilitatea proprie a autorului. Burghezul parizian anonim care scrie sub Francisc I nu relatează decît două sinucideri referitoare la notabili: în 1525, un tînăr avocat din Châtelet, Poncet, căsătorit şi tată de familie, se aruncă în fîntîna casei sale „dintr-o mare lehamite şi supărare pricinuite de cîteva procese pe care le-a avut, sau din gelozie"[9]. În 1534, un canonic din Rouen, d'Oynville, se spînzură „din disperare şi din cauza unui proces pe care îl pierduse, pentru care i s-au cerut o mie patru sute sau o mie şase sute de livre"[10].

---

[3] J. O'Dea, *Suicide, Studies on its Philosophy, Causes and Prevention*, New York, 1882.

[4] G. Garrisson, *Le suicide en droit romain et en droit français*, Toulouse, 1883.

[5] R. Cavan, *Suicide*, Chicago, 1928.

[6] A. Desjardins, *Les sentiments moraux au XVI[e] siècle*, Paris, 1887; É. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, 1897; H. Fedden, *Suicide, a Social and Historical Study*, Londra, 1938; S. E. Sprott, *The English Debate on Suicide from Donne to Hume*, Lassale, Illinois, 1961.

[7] R. Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500–1640*, Paris, 1961, ed. A. Michel, 1974, pp. 315–316.

[8] J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, 1967, p. 345.

[9] *Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de François I[er]*, ed. L. Lalanne, Paris, 1854, p. 327.

[10] *Id.*, p. 436.

În ultimul sfert de secol, jurnalul lui Pierre de L'Estoile este puţin mai prolix, dar nu reprezintă deloc o sursă statistică. Interesul său provine mai ales din analiza cazurilor şi judecăţilor exprimate, care reflectă mentalitatea notabilului mediu. Nimic nu pare să se fi schimbat din Evul Mediu în motivaţiile, mijloacele şi categoriile sociale analizate. În rîndul notabililor, disperarea este invocată ca motiv principal, cîteodată fără altă precizare, ca, în 1576, cînd un doctor protestant, „Custos, doctor din Toulouse, om de mare erudiţie şi desăvîrşită probitate şi profund stimat de clerici, căci făcea declaraţii publice de credinţă, îşi luă viaţa în localitatea Lardy din cauza deznădejdii"[11]. În 1584, în apropiere de Étampes, un doctor îşi taie gîtul din cauza datoriilor sale imense. Pierre de L'Estoile îl dezaprobă: „Fel de moarte nedemnă de un mare doctor şi filozof."[12]

În cel de-al treilea caz, cel al lui François de Saignes, senior din gardă, consilier în marea cameră a parlamentului, în vîrstă de patruzeci şi cinci de ani, care se duce să se înece pentru a scăpa de boală, fiind „chinuit de febră şi de o retenţie urinară, cu dureri necontenite şi aproape de sfîrşitul vieţii", Pierre de L'Estoile e indignat de indulgenţa autorităţilor, care lasă să se creadă că era nebun, cu scopul de a evita confiscarea bunurilor pe care le lăsa moştenire fiului primului preşedinte al parlamentului. „Şi, cu toate acestea, a fost îngropat cu solemnitate la franciscani şi cu asistenţa primului preşedinte al adunării, de Thou, şi cu un număr mare de preşedinţi, magistraţi de rang înalt, consilieri şi alţii, pe fondul zvonului care s-a răspîndit că ar fi avut febră mare cu delir şi, de asemenea, că şi-ar fi donat averea şi beneficiile lui Jacques de Thou, fiul primului preşedinte, pe care îl numise şi hărăzise ca singur executor al testamentului său."[13]

Discriminarea după originea socială a sinucigaşilor este deosebit de evidentă în cazurile relatate de L'Estoile, pentru că anumite fapte datorate nebuniei sînt, dimpotrivă, pedepsite prin suplicierea cadavrului: în 1584, sora Tiennette Petit, care se îneacă după ce tăiase gîtul unei bătrîne călugăriţe, e spînzurată la Montfaucon[14]. În 1586, Sylva, un medic piemontez întemniţat la Conciergerie (închisoare aflată în vecinătatea Palatului de Justiţie din Paris — *n.ed.)* pentru sodomie, devine furios, îl ucide pe unul dintre camarazii săi şi-l răneşte pe un altul. Băgat la carceră, se sugrumă

[11] *Journal de Pierre de L'Estoile*, Collection complète des Mémoires relatifs à l'histoire de France, ed. M. Petitot, Paris, 1825, 18 iulie 1576.

[12] *Id.*, 18 aprilie 1584. „Medicul Malmédy îşi taie gîtul, excedat de durere şi deznădejde, din cauza marilor datorii de care era covîrşit, din cauza arendelor pe care le luase de la rege şi din cauza depunerilor şi garanţiilor mari la care se angajase fără discernămînt pentru mai multe persoane."

[13] *Ibid.*, 29 septembrie 1578.

[14] *Ibid.*, 25 septembrie 1584.

cu propria cămaşă; „a fost tîrît în urma unui cal pînă la groapa de gunoi a oraşului, unde a fost spînzurat de picioare“[15]. În sfîrşit, L'Estoile relatează sinuciderea conducătorului unui grup de spadasini italieni, Balduin, reţinut la Brügge pentru tentativă de asasinat asupra ducelui d'Alençon: „Temîndu-se de un supliciu şi mai crud dacă ar fi aşteptat rezultatul procesului penal pe care ar fi vrut să i-l intenteze, îşi dădu cu pumnalul cîteva lovituri în abdomen din cauza cărora muri la puţin timp după aceea“[16].

Aceste cîteva cazuri nu ne permit să cunoaştem frecvenţa suicidului. Ici şi colo, aflăm că unul sau altul şi-a luat viaţa, ca un oarecare Geoffroy Clouet, preot, care se spînzură la Paris, în strada Saint-Germain-l'Auxerrois, în 1431, şi al cărui caz este retrimis în faţa superiorilor săi ecleziastici[17]. Henri Estienne pretinde la rîndul său că preoţii se sinucid în aceeaşi măsură ca şi ceilalţi[18].

CAZUL ENGLEZESC

O ţară oferă totuşi o sursă statistică de o valoare excepţională: Anglia. Michael MacDonald şi Terence Murphy au putut astfel să realizeze un studiu fără echivalent pe continent, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*[19]. Raritatea surselor continentale ne obligă să facem frecvent referinţă la modelul englezesc, dînd impresia că suicidul este o practică mai răspîndită în Anglia. Montesquieu şi filozofii secolului al XVIII-lea vor fi victimele acestei iluzii şi vor contribui la răspîndirea mitului „morbul englezesc“.

Pentru Renaştere, Michael MacDonald şi Terence Murphy au arătat cu cîtă precauţie ar trebui socotite cifrele care indică o creştere foarte mare a suicidului între 1510 şi 1580. Conform arhivelor jurisdicţiei locale a „consiliului regal“ (*King's bench*), unde sînt judecate cazurile de morţi

[15] *Ibid.*, 30 ianuarie 1586.

[16] *Ibid.*, începutul lui august 1582.

[17] Caz evocat în *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, vol. VII, Paris, 1719, p. 508.

[18] H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, ed. Ristelhuber, Paris, 1879, vol. II. După el, orgoliul stă la originea acestor sinucideri, ca în cazul ermitului Héron, pe care diavolul l-a convins să se arunce într-o fîntînă, pentru că era convins că poate să iasă datorită propriei sale priceperi.

[19] Publicat de Clarendon Press, Oxford, 1990. Autorii tratează un fond documentar de o foarte mare bogăţie cu o remarcabilă prudenţă în judecată, ceea ce face din cartea lor referinţa tuturor studiilor despre sinucidere din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVIII-lea.

suspecte, se ajunge efectiv de la 61 de sinucideri între 1500 şi 1509, la 108 între 1510 şi 1519, 216 între 1520 şi 1529, 343 între 1530 şi 1539, 499 între 1540 şi 1549, 714 între 1550 şi 1559, 798 între 1560 şi 1599, 940 între 1570 şi 1579. În peste 95% dintre cazuri, sinucigaşii sînt socotiţi responsabili de actul lor, *felo de se*, bunurile lor fiind confiscate. Dar această progresie spectaculoasă este rezultatul legilor din 1487, 1509 şi 1510, care reformează procedura de urmat în cazurile de moarte suspectă şi care îşi determină şi mijloacele de aplicare. De acum înainte, *coroner*-ii sînt responsabili de organizarea anchetei şi primesc o marcă (13 şilingi şi 4 pennies) pentru fiecare verdict de omucidere; bunurile vinovatului sînt confiscate în beneficiul preotului confesor al regelui, ceea ce reprezintă mai multe sute de livre pe an. Deosebit de lucrative sînt sinuciderile negustorilor bogaţi: zece dintre ei lasă peste o sută de livre fiecare între 1570 şi 1600. Există aşadar o întreagă administraţie, de la *coroner* la preotul confesor, care are interes pentru aplicarea strictă a legii referitoare la sinucigaşi. La această explicaţie, trebuie adăugată atmosfera de rivalitate religioasă, care, începînd cu anul 1540, accentuează de o parte şi de alta tendinţa de diabolizare a omuciderii voluntare.

Analiza proceselor-verbale demonstrează că verdictul de *felo de se* este pronunţat frecvent atunci cînd nici un element decisiv nu permite dovedirea suicidului: astfel sînt înecurile fără martori, care pot să reprezinte pînă la o cincime din total[20]. Cîteodată, este posibil chiar să verificăm reaua credinţă a juriilor; de exemplu, cazul lui Thomas Spryngold din King's Lynn, în care zece martori atestă nebunia, veche de-acum, şi care este declarat după suicid, în 1560, *felo de se*[21]. Procentul extraordinar de scăzut al cazurilor de nebunie — sub 5 % din total — este un indiciu important al caracterului injust al verdictelor. Aceste surse cantitative nu pot deci să furnizeze informaţii certe asupra tendinţei ratei suicidului în Renaştere. De altfel, exemplul Angliei nu e neapărat valabil pentru restul Europei, condiţiile locale contribuind la perpetuarea unor diferenţe sensibile.

Cît despre măsurile juridice represive, mai uşor de cunoscut, zonele calviniste din Elveţia, în special Geneva sau Zürich, par să fi fost singurele care, alături de Anglia, şi-au înăsprit atitudinea, dar numai începînd cu secolul al XVII-lea, deseori practica rămînînd destul de indulgentă[22].

---

[20] S. J. Stevenson, „The Rise of Suicide Verdicts in South-East England: the Legal Process“, *Continuity and Change*, II, 1987, pp. 63–65.

[21] M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, p. 58.

[22] M. Schär, *Seelennöte der Untertanen: Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich, 1500–1800*, Zürich, 1985; L. Haeberli, „Le suicide à Genève au XVIII^{e} siècle“, în *Pour une Histoire quantitative*, Geneva, 1975.

REVENIREA SUICIDULUI ANTIC ÎN LITERATURĂ

Există totuşi semne ale unei schimbări lente, dar de netăgăduit. Unul dintre elementele revelatoare este literatura, care exprimă visele, aspiraţiile, temerile, valorile cele mai respectate la nivelul elitei intelectuale. Or, această elită sporeşte în timpul Renaşterii, o dată cu revoluţia tipografiei. Operele nu mai sînt destinate unui public de clerici în cazul tratatelor în latină, sau unui auditoriu de cavaleri în cazul cîntecelor de gestă şi al romanelor curteneşti. Cultura scrisă se deschide spre un public nou, burghezia şi mica nobilime, care furnizează simultan autori şi cititori. Cărţile, cu mult mai numeroase, reflectă sentimentele unei categorii mai însemnate a populaţiei. Mai ales înflorirea teatrului permite cuprinderea unui public foarte larg şi propagarea idealurilor elitei în rîndurile neştiutorilor de carte.

Unul dintre aspectele cele mai semnificative este revenirea în forţă a Antichităţii. Prin intermediul ediţiilor şi traducerilor din Plutarh, Titus Livius, Tacit, Pliniu, publicul reia contactul cu seria de răsunătoare sinucideri eroice ale istoriei greco-romane; operele filozofice stoice şi epicuriene, adaptările pieselor lui Seneca prezintă, fără nici cea mai mică interferenţă creştină, o morală paralelă cu atît mai atrăgătoare, cu cît este aureolată de numeroase exemple istorice şi mitice. Ideea suicidului pătrunde subtil în suflete; cînd figurile demne de respect ale Lucreţiei ori ale lui Cato, Brutus, Seneca încep să se impună, vălul de ruşine şi teamă care o înconjura pînă atunci se risipeşte puţin cîte puţin. Începînd cu sfîrşitul secolului al XIV-lea apare în prima generaţie de umanişti un conflict de valori. Petrarca, în *De remediis*, recurge la cultura antică pentru a se opune suicidului. Acest dialog alegoric de tip medieval unde Dolor discută cu Ratio expune argumentele antice împotriva morţii voluntare: nu avem dreptul să dezertăm, trebuie să privim greutăţile în faţă, viaţa ne este dată de Dumnezeu, să-ţi iei viaţa înseamnă să-ţi uiţi propria natură, dezgustul faţă de viaţă este nedemn, iar lui Cato i-a lipsit curajul. Acestei opere latineşti din 1366, care se adresează, încă, unui cerc restrîns de literaţi, îi putem opune marele poem al lui Chaucer *Legend Of Good Women*, scris douăzeci de ani mai tîrziu, care proslăveşte sinuciderile din dragoste ale Didonei, Cleopatrei, ca şi ale lui Piram şi Tisbe. Tradiţia suicidului din dragoste este desigur una dintre temele romanului curtenesc, iar Boccaccio descrie multe în *Decameron*, dar din acea epocă exemplele istorice cîştigă întîietate faţă de naraţiunile romaneşti, ceea ce determină sporirea valorii lor morale.

Chaucer voia să demonstreze că femeile erau la fel de capabile ca bărbaţii să dea dovadă de curajul suprem. În acelaşi scop, Baldassare Castiglione evocă, în 1528, suicidul femeilor din Sagunto, cît şi numeroase

cazuri antice şi contemporane lui. Suicidul, elogiat aici pentru frumuseţea gestului şi a sentimentului, are deci o valoare morală pozitivă cînd este provocat de motive nobile. Adevărat manual de conduită a nobilului în Renaştere, *Curteanul* consfinţeşte trecerea suicidului din domeniul romanesc în cel al vieţii aristocratice reale.

Tot ca să laude curajul feminin, Thomas Elyot scrie, în anii 1530, *The Defence of Good Women*, unde elogiază sinuciderea Porciei, soţia lui Brutus, şi a Paulinei, soţia lui Seneca; are cuvinte de respect şi pentru suicidul multor alte soţii credincioase pînă la moarte. În 1562, *Romeus and Juliet* a lui Arthur Brooke ezită între condamnare şi milă în faţa sinuciderii celebrilor îndrăgostiţi. Sentimente prezente şi în *Palatul plăcerilor* de William Painter, în 1566, care povesteşte, fără să le condamne, suicidul Lucreţiei, al lui Mucius Scaevola, Appius Claudius, Pantea, Theoxene şi Poris. Dacă în Franţa poezia înfăţişează în special aversiunea faţă de moarte[23], în Anglia abordează mai frecvent tema suicidului, plecînd întotdeauna de la modelele antice, ca în *Oglinda magistraţilor*, operă colectivă din 1559, care reia tema vergiliană a călătoriei în infern, dar care îi judecă drastic pe sinucigaşi.

Mai ales în teatru, suicidul îşi face o intrare remarcată, capabilă să impresioneze un public larg. Referitor la acest aspect, Bernard Paulin a făcut un studiu exhaustiv privind societatea engleză, din care reies mai multe concluzii[24]. Prima priveşte frecvenţa temei, căci între 1500 şi 1580 există peste treizeci de piese care conţin unul sau mai multe cazuri de moarte voluntară. A doua se referă la modul de tratare. Atmosfera continuă să fie pronunţat medievală, în special în piesele de teatru cu intenţii moralizatoare (*les moralités)*, care condamnă pe scară largă moartea voluntară. Suicidul este de cele mai multe ori rezultatul unei vieţi imorale şi deschide porţile infernului. Cauza directă este deznădejdea. În schimb, în piesele cu subiect clasic aprecierea este mai variată: sinuciderea lui Appius este condamnată în *Appius et Virginia*, compusă spre 1560, dar este aprobată în *Les Guerres de Cyrus* (aproximativ 1576), în *Calisto et Meliboea* (către 1520), motivul fiind, în mare măsură, onoarea şi dragostea. Moartea prin spînzurare este întotdeauna dezonorantă, iar suicidul prin spadă — nobil. Chiar dacă aceste piese ale Renaşterii timpurii sînt departe de a face apologia suicidului, numărul important de cazuri şi apariţia exemplelor antice demne de admiraţie contribuie la apariţia unei anumite schimbări în mentalităţi.

---

[23] C. Martineau-Genieys, *Le Thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550*, Paris, 1978.

[24] B. Paulin, *Du couteau à la plume. Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance (1580–1625)*, Lyon, 1977.

Această nesiguranţă se regăseşte la autorii vizibil constrînşi de două abordări morale şi care nu pot evita contradicţia. Pierre Boaistuau, în 1560, în *Histoires prodigieuses*, vorbeşte bunăoară de sinuciderea lui Antoniu ca de o pedeapsă meritată, iar, în 1578, în *Histoire de Chelidonius*, îi aprobă pe discipolii lui Platon care îşi luau viaţa pentru a-şi elibera sufletul mai repede. În 1580, protestantul Pierre de La Primaudaye e stingherit, în lucrarea sa *Académie françoise*, de contrastul dintre conduita eroică a lui Curtius şi a lui Othon, „pildă demnă de admirat a iubirii de patrie", a lui Cato, Brutus, Cassius, autorii unui „act de generozitate demn de măreţia curajului lor invincibil", a lui Temistocle şi a atîtor altora, şi exigenţele creştine pe care se simte obligat să le evoce în trecere în mijlocul elogiilor conferite anticilor, „celor care au preferat să-şi ia viaţa mai degrabă decît să execute lucruri nedemne de virtuţile lor (ceea ce creştinul nu trebuie niciodată să facă, ci, dimpotrivă, să îndure dacă i se iveşte)". De altfel, este adevărat, spune el, că în timpul acestei vieţi sufletul este prizonierul trupului, „dar că nu trebuie ca, dorind să ne vedem sfîrşitul, să nu ţinem seama de trebuinţa de a rămîne în viaţă: căci ţine de vrerea lui Dumnezeu ca supărarea noastră să fie părăsită de orice murmur şi mînie"[25]. Exemplul anticilor este de o „excepţională generozitate": „astfel încît nu trebuie ca acela care e cu frică de Dumnezeu şi vrea să-l asculte să uite de propria datorie, astfel încît în vreo împrejurare, oricare ar fi aceasta, să grăbească sfîrşitul zilelor sale"[26]. Desigur, dar paralela e făcută, iar pericolul contaminării mai degrabă prezent decît înlăturat.

Printre eruditii care contribuie involuntar la subminarea moralei tradiţionale expunînd într-o manieră elogioasă exemplele antice, trebuie să-l cităm pe Ravisius Textor, ale cărui *Officina*, publicate la Paris în 1520, sînt un adevărat catalog al persoanelor de altădată care s-au sinucis. Nemulţumit doar să povestească peste o sută cincizeci de cazuri de morţi voluntare ilustre, le însoţeşte cîteodată cu un comentariu laudativ, mai ales în cazul Lucreţiei, al lui Thraseas, Atticus, Cato, Cleopatra, în timp ce Nero şi Pilat sînt blamaţi.

În acelaşi spirit, o jumătate de secol mai tîrziu, eruditul „anticar" Theodor Zwinger, în *Theatrum vitae humanae*, reia şi completează lista lui Textor.

Romanul francez de la mijlocul secolului al XVI-lea suferă influenţa acestor biografii. Astfel, în 1555, în *L'amant ressuscité* de Valentinian, eroina se sprijină pe figurile unora precum Cato, Lucreţia, Decius pentru a întreba: „Cine dintre voi nu ar prefera să moară, chiar şi de o mie de ori, dacă ar fi posibil ca astfel să vă fie cu atît mai puţin înjosită reputaţia?"

---

[25] P. de La Primaudaye, *Académie françoise*, Paris, 1580, p. 386.

[26] *Ibid.*, p. 140.

Începînd din anii 1570, exemplele sporesc, şi tonul devine din ce în ce mai favorabil. În 1578, un manuscris anonim englez se întreabă *Dacă un om se damnează luîndu-şi viaţa*[27]. Problema este tratată sub forma unui proces intentat lui Saul. Acuzatorul, Samuel, apreciază în funcţie de argumentele tradiţionale că trebuie să ardă în Infern, în timp ce Saul îşi apără propria cauză, invocînd în aceeaşi măsură precedentele pe care le reprezintă Samson, martirii, Socrate, Cato, şi aminteşte că nu trebuie să judecăm conduita semenilor noştri; Solomon, care prezidează procesul, îl achită. În anul următor, moralistul Pierre de Lostal, în *Les Discours philosophiques*, îşi exprimă direct admiraţia pentru sinuciderile care au avut loc în Antichitate. Aceste opinii se limitează la o neînsemnată fracţiune a elitei intelectuale. Cu toate acestea, faptul că se poate afirma aşa ceva în perioada anilor 1570–1580 dezvăluie însemnătatea drumului parcurs de această societate în cursul Renaşterii timpurii.

SINUCIDEREA — SOLUŢIE UTOPICĂ PENTRU RELELE DE CARE SUFERĂ OMENIREA

Un alt indiciu literar al evoluţiei spiritelor îl reprezintă elaborarea unor lumi imaginare desăvîrşite, a utopiilor, procedeu comod de expunere a unor idei îndrăzneţe la adăpostul oricărei cenzuri. Or, aceste mari ficţiuni din veacul al XVI-lea sugerează că organizarea raţională a societăţii ar trebui să includă dreptul la sinucidere. Examenul de caz al lui Thomas Morus ilustrează contradicţia existentă între opinia unui autor ce nu îndrăzneşte să încalce interdicţiile morale care l-au format şi cutezanţa creaţiei sale intelectuale, prin care-şi realizează fictiv aspiraţiile. În 1515, Thomas Morus scrie că locuitorii insulei ideale Utopia pot să-şi ia viaţa cu acordul preoţilor cînd sînt atinşi de o maladie dureroasă şi incurabilă. Accentul e aici stoic: dacă un om „e privat de toate plăcerile şi avantajele vieţii, nemaifiind decît un motiv de îngrijorare pentru ceilalţi, dăunător sieşi, un adevărat mort viu, el nu trebuie să mai întreţină această suferinţă şi, socotind că viaţa nu mai e pentru el decît chin, nu trebuie să se teamă să moară, ci, dimpotrivă, trebuie să nutrească nădejdea de a se elibera el însuşi de această viaţă plină de durere şi suferinţă, ca de o temniţă şi de un spin care-l împunge neîncetat ori să primească să-l elibereze ceilalţi, căci, făcînd astfel, îşi va distruge prin moarte nu propriul lui bun şi propriul lui confort, ci propria-i caznă [...] Ar fi o faptă cucernică şi sfîntă."[28] Parcă l-am auzi pe Seneca: „Dacă voi şti că trebuie să sufăr fără încetare, voi renunţa la viaţă."

---

27 B. Paulin, *op.cit.*, p. 105.

28 Th. Morus, *Utopia*, ed. E. Sturtz, New Haven, 1964, pp. 108–109.

Pasajul e limpede şi suficient de stînjenitor pentru a se socoti de cuviinţă să fie eliminat din ediţiile hagiografice ale operelor sfîntului. Prin precauţiile pe care le ia pentru a delimita strict acest drept la moarte, Thomas Morus pune în evidenţă seriozitatea ideii sale: în Utopia, toate tipurile de suicid care nu sînt autorizate de preoţi şi de Senat sînt pedepsite, trupul fiind aruncat la groapa comună. În această societate colectivistă, individul nu poate hotărî de unul singur să-şi pună capăt vieţii; alegerea se face „cu prudenţă, în spirit religios şi cu sfinţenie". Suicidul este o măsură rezonabilă, decisă pentru cazurile extreme, pentru a scurta suferinţele incurabile. Utopienii practică eutanasia, şi nu există nici un motiv să se creadă că Thomas Morus nu e serios atunci cînd tratează acest subiect. Bernard Paulin observă că, desigur, cînd cancelarul lui Henric al VIII-lea afirmă, prin gura lui Hythlodaeus, care-i exprimă punctul de vedere, că „Dumnezeu i-a retras omului dreptul de a lua viaţa, nu numai a altuia, dar chiar şi a lui", această declaraţie nu priveşte viaţa în Utopia.

Căci Thomas Morus trăieşte într-un regat creştin, iar morala lui personală se conformează idealului creştin al vremii sale. În 1534, prizonier în Turnul Londrei, el respinge pentru propria lui persoană ideea suicidului şi scrie *A Dialogue of Confort*, în care declară că orice gînd de sinucidere nu poate fi decît de origine diavolească şi, ca şi Sfîntul Augustin, că Samson trebuie să fi primit un îndemn personal de la Dumnezeu. Demonstraţia pe care o face în *Utopia* în legătură cu caracterul eminamente raţional al eutanasiei e, din această cauză, cu atît mai izbitoare. În condiţiile în care în existenţa lui nu s-a confruntat cu acest caz particular, e cu neputinţă să ştim ce ar fi ales el între raţiune şi morala tradiţională.

În acelaşi veac, episcopul de Cadix, Antonio de Guevara, afirmă lucruri şi mai surprinzătoare. În ale sale *Epistolas familiares**, îi laudă pe Cato şi pe Eleazar, dar merge şi mai departe în *De Menosprecio de la corte y alabanza de la aldea***, în care povesteşte, într-un fel de spaţiu utopic, că barbari originari din India, care ar fi făcut parte din armata lui Pompei, ar fi avut obiceiul de a se sinucide sistematic la vîrsta de cincizeci de ani, pentru a evita suferinţele bătrîneţii: „Şi aveau aceşti barbari obiceiul de a nu dori să trăiască peste cincizeci de ani, astfel încît, cînd ajungeau la această vîrstă, adunau bucăţi mari de lemn şi le dădeau foc şi acolo se ardeau de vii, sacrificîndu-se din proprie voinţă zeilor." Episcopul se extaziază în faţa acestui obicei ce pune în evidenţă un dispreţ total pentru viaţa din această lume: „Simtă în acest caz fiecare ce va dori

* Publicate la Valladolid între 1539 şi 1545 şi traduse în 1555 în limba franceză, sub titlul *Épîtres dorées, morales et familières* (*n.ed.*).

** Lucrare ce a cunoscut în Franţa mai multe traduceri succesive, dintre care cea mai cunoscută e cea din 1540, intitulată *L'Horloge des princes* (*n.ed.*).

şi condamne pe aceşti barbari cum îi va fi plăcînd, eu unul nu voi spune ce simt în această privinţă. O, veac minunat care a avut asemenea oameni! O, preafericiţi oameni, cărora secolele ce vor urma le vor păstra neştirbit amintirea! Cîtă dispreţuire a lumii! Cîtă uitare de sine! Ce lovitură dată sorţii! Ce bici pentru carne! Cît de puţină preţuire a vieţii! O, ce frîu pentru cei roşi de vicii! O, ce ghes pentru virtuoşi! O, ce încurcătură pentru cei ce iubesc viaţa! O, cît de mare le e pilda ce ne-au lăsat-o de a nu ne teme de moarte!"[29]

OFENSIVA DEZNĂDEJDII ŞI RIPOSTA CATOLICĂ

Acest aspect e revelator în privinţa tensiunii deja existente în *devotio moderna* din secolul al XV-lea şi care se va agrava în climatul mistic al reformei catolice, cînd se oscilează între atitudinea de dispreţuire a lumii — ce trebuie să ne determine să dorim moartea şi fericirea din lumea de dincolo — şi interdicţia de a ne pune capăt vieţii. Germenii acestei tensiuni sînt prezenţi în textele fundamentale ale creştinismului, mai cu seamă în Evanghelii şi Epistolele Sfîntului Pavel. Nu e aşadar surprinzător ca şi spiritualitatea protestantă să resimtă această tensiune. Astfel, Philippe de Mornay îşi consacră *Excellent discours de la vie et de la mort* ca să ne convingă că viaţa nu e decît „o moarte continuă" şi că moartea e de dorit pentru că pune capăt chinurilor acestei vieţi pline de suferinţă. Apoi, conştient de ceea ce ar trebui să fie concluzia logică a demonstraţiei sale, scrie: „În acest caz, o să mi se spună, moartea e un lucru de dorit, astfel încît, pentru a scăpa de atîtea necazuri şi pentru a dobîndi atîtea lucruri bune, ar trebui, pare-se, s-o grăbim." Ei bine, nu, nu avem acest drept: „Creştinul trebuie în mod firesc să iasă din această viaţă, dar nu să fugă în mod laş." În faţa acestei inconsecvenţe, nu există decît o soluţie: „să determinăm moartea lăuntrică a cărnii şi s-o smulgem lumii", adică să murim pentru lume şi pentru noi înşine printr-o detaşare totală, un fel de suicid spiritual care, în multe privinţe, constituie un substitut al imposibilului suicid fizic.

Frămîntările religioase din epoca Renaşterii timpurii nu aduc aşadar nici o destindere în privinţa condamnării morţii voluntare, ci dimpotrivă. Se poate constata chiar o anume înăsprire. Atît pentru catolici, cît şi pentru luterani, calvinişti şi anglicani, suicidul e un act diavolesc şi, din această cauză, intră în arsenalul luptelor religioase: un mare număr de cazuri de sinucidere la adversar e dovada caracterului satanic al cauzei pe care o

[29] A. de Guevara, *L'Horloge des princes*, tr. fr. de Herberay, Paris, 1588, p. 305 r°.

îmbrățișează; partizanii săi sînt stăpîniți de diavol, care-i împinge în ghearele deznădejdii. Fiecare grupare religioasă e așadar deosebit de vigilentă în reprimarea suicidului în propriile rînduri și în exploatarea știrii suicidului printre dușmani.

În lumea catolică, explicația medievală a morții voluntare prin deznădejde e tot mai pregnantă. În ierarhia păcatelor, deznădejdea devine una dintre cele mai grave. Cu mult înainte de apariția Reformei, ea continuă să alimenteze literatura. În veacul al XV-lea, Alain Chartier face din deznădejde un personaj alegoric care, în *L'Espérance ou Consolation des trois vertus*, face un tablou al nenorocirilor din Franța răvășită de Războiul de o sută de ani, propovăduind sinuciderea pentru evitarea acestora: „Vîrsta pe care o ai a cîrmit-o de-acum spre apus, iar nenorocirile neamului tău nu fac decît să înceapă. Ce crezi că o să vezi, trăind mai mult, decît moartea prietenilor, jefuire de bunuri, cîmpii devastate, orașe distruse, domenii violate, ținuturi pustii și robia tuturor? [...] Mică trebuie să-ți fie părerea de rău de a rămîne viu cînd țara piere sub ochii tăi și cînd Fortuna îți ia orice nădejde și plăcere de viață." E momentul în care apare Nădejdea, care-l convinge pe autor că nu are dreptul să-și ia viața, căci asta ar însemna anihilarea operei lui Dumnezeu.

Villon cunoaște, și el, neajunsurile deznădejdii, spunînd, prin gura Frumoasei Bonetiere, ajunsă în pragul bătrîneții:

Cine mă-mpiedică să mă spovedesc
Și pe dată viața-mi s-o sfîrșesc?

În *Testamentul cel mare*, afirmă că uneori doar teama de Dumnezeu îl reține:

Tristețea voința i-apasă,
Dar Domnul, doar El, nu îl lasă.
Se-ntîmplă ca El să nu vrea
Să-l lase să treacă la fapta cea rea
Și viața chiar el să și-o ia.

Deznădejdea e una dintre temele favorite ale poeților renascentiști, începînd cu *Complainte du désespéré* de Du Bellay, care-și dorește să fi murit la naștere, și pînă la *Hymnes* de Ronsard:

... nimica nu sîntem
Decît un lut animat, o umbră cu suflet
Robit de dureri, slăbiciune și plînset. [...]
Sărmani truditori fără vlagă și goi,
Valuri de rele se-abat peste noi.

În 1538, bătrîna ţărancă a lui Trechsel declară în *Les Simulacres de la mort*:

Mult am trăit în durere,
Nu mai doresc să trăiesc.
Ca să exist nu-mi mai cere,
În moarte mai bine sfîrşesc.

Cea mai mare parte a sinuciderilor obişnuite din epocă sînt atribuite de analişti şi de cronicari deznădejdii. Nici măcar marii mistici nu scapă de această ispită. Sfîntul Ignaţiu, copleşit de conştiinţa acută a păcatelor sale şi de certitudinea că nu poate fi iertat, a fost de cîteva ori pe punctul de a se arunca pe fereastră. Juan d'Avila, mort în 1569, explică modul în care diavolul pune în noi sămînţa deznădejdii care împinge la sinucidere: „Demonul, printr-un şiretlic cu totul contrar celui din care se inspiră trufia, [...] înşiră în faţa noastră toate păcatele pe care le-am făptuit şi le umflă cît poate mai mult, cu gîndul de a ne ului şi a ne descumpăni într-o măsură atît de mare, încît, nemaiputînd îndura un chin atît de mare, să cădem în ghearele deznădejdii. Aşa s-a purtat faţă de Iuda. I-a întunecat discernămîntul în privinţa mărimii păcatului în care cădea în clipa în care îi dădea ghes să-l făptuiască; iar, după ce l-a făptuit, i-l dezvălui tot atît de hidos pe cît era de fapt în toate amănuntele sale şi-l împiedică în acelaşi timp să-şi amintească de nesfîrşita milostenie a lui Dumnezeu, ceea ce-l aruncă în braţele deznădejdii şi, prin deznădejde, în iad."[30]

Împotriva acestui tip de deznădejde, Biserica vine totdeauna cu un ajutor: spovedania; iar manualele despre arta de a muri, care se înmulţesc în veacul al XVI-lea, acordă o atenţie deosebită acestui pericol. Încă din 1470, ediţia germană a lucrării *Ars moriendi* evocă ispita deznădejdii prin simbolizarea a şase diavoli care-l înconjoară pe muribund, îi aduc în faţa ochilor toate păcatele pe care le-a comis în viaţă şi-i sugerează: „Omoară-te!" Soseşte însă un înger, care-l linişteşte pe sărmanul om cu vorbe dintre cele mai pline de îngăduinţă: „De ce deznădăjduieşti? De-ai fi săvîrşit tîlhării, furturi şi omoruri cîte picături de apă şi fire de nisip în mare, de-ai fi făptuit tu singur toate păcatele din lume şi n-ai fi făcut pentru ele nici o penitenţă pînă azi, de nu le-ai fi mărturisit niciodată ori de n-ai avea deloc putinţa să le mărturiseşti — şi tot nu trebuie să deznădăjduieşti. Căci, în asemenea cazuri, căinţa lăuntrică e de-ajuns."[31]

---

[30] *Œuvres du bienheureux Jean d'Avila*, ed. Migne, Paris, 1863, p. 438.

[31] A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, 1952, pp. 97–120.

Nici că se poate spune mai bine că suicidul e mai grav decît toate păcatele. Predicatorii şi teologii o repetă fără nici cel mai mic răgaz, iar această insistenţă este, în felul ei, revelatoare în privinţa creşterii neliniştii. În secolul al XV-lea, tema e puţin frecventă în predici. Hervé Martin a evidenţiat-o doar o singură dată între 1350 şi 1520 în textele studiate[32]: Simon Cupersi, un călugăr augustinian din Bayeux, pune, în a 44-a predică a sa, întrebarea: „Suicidul este licit?" Răspunde foarte scolastic, mai întîi afirmativ, printr-un citat din Matei (16, 25: „Cine îşi va pierde viaţa pentru mine o va afla"), apoi negativ, utilizînd toate argumentele tradiţionale, conchizînd că suicidul este un păcat mortal.

În secolul al XVI-lea, teologii catolici sînt cu toţii la fel de intransigenţi. Domingo de Soto, în lucrarea *De iustitia et iure*, din 1553, dezvoltă cele trei argumente clasice preluate din Sfîntul Toma: suicidul este un prejudiciu adus naturii şi iubirii de sine, statului şi societăţii, lui Dumnezeu care ne-a dat viaţa. Cazurile biblice se explică prin îndemnuri dumnezeieşti particulare. În 1554, Barthélemy Fumus, în lucrarea *Summa aurea*, face din deznădejde, din suicid, din duel şi din mutilare păcate mortale. În 1557, în *De homicidio*, Francisco de Victoria reiterează condamnarea suicidului, dar cazuistica lui, mai rafinată şi mai inteligentă decît a celor mai mulţi dintre contemporani, admite că acest principiu ridică probleme delicate: „Dacă n-ar fi îngăduit să-ţi expui viaţa pentru a celorlalţi, medicul nu şi-ar putea exercita meseria pe vreme de ciumă, nici soţia, în mare pericol de molipsire, să-şi îngrijească soţul ciumat, nici naufragiatul să-şi ofere altuia scîndura salvatoare, faptă totuşi demnă de laudă."

Conciliul de la Trento se mulţumeşte să reitereze interdicţia absolută de a ucide, în virtutea celei de a cincea porunci: „Nimeni nu dispune de putere îndestulătoare asupra propriei lui vieţi ca să-şi ia zilele cînd îi place. Tocmai de aceea, Legea nu spune: «Să nu-i ucizi pe ceilalţi!», ci pur şi simplu: «Să nu ucizi!»"

Cazuistul Navarrus merge mult mai departe; manualul său de spovedanie, publicat la Antwerpen, în 1581, traduce atmosfera de înăşprire a tonului ce se poate constata la sfîrşitul anilor 1570. După el, păcat mortal este nu doar sinuciderea efectivă, ci şi să-ţi doreşti să nu te fi născut niciodată, să-ţi doreşti într-un moment de mînie moartea, să te expui unui pericol, să duelezi, să te mutilezi, să te expui martiriului pentru motive personale[33].

[32] H. Martin, *Le Métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge. 1350–1520*, Paris, 1988, p. 259.

[33] Navarrus, *Enchiridion sive Manuale confessariorum et pœnitentium*, Antwerpen, 1581, cap. XV.

SATANIZAREA SINUCIDERII ÎN LUMEA PROTESTANTĂ

Nici severitatea lumii protestante nu e mai prejos. Pentru Luther, suicidul este pur şi simplu un omor comis nemijlocit de diavol asupra omului: „Nu puţinora le rupe gîtul ori le ia minţile; pe unii, îi îneacă în apă şi numeroşi sînt cei pe care-i împinge la suicid ori la alte nenorociri cumplite." Cel ce-şi ia viaţa e stăpînit de diavol, fapt care, de altminteri, îl face iresponsabil. La 1 decembrie 1544, scriind în legătură cu o posedată care-şi luase viaţa, Luther declară că pastorul care a înhumat-o nu trebuie blamat, căci femeia poate fi considerată victimă a unui asasinat comis de Satana. Oricum, adaugă el, trebuie aplicată o pedeapsă severă, căci diavolul riscă să devină din ce în ce mai îndrăzneţ: „Cunosc numeroase exemple asemănătoare; dar socotesc de obicei că oamenii au fost ucişi pur şi simplu şi nemijlocit de diavol, aşa cum un călător e ucis de un tîlhar. Căci, atunci cînd devine limpede că moartea n-a putut avea loc în mod firesc, cînd e vorba de o frînghie, de o curea sau (ca în cazul de care-mi vorbeşti) de un văl atîrnînd şi fără nod, care n-ar ucide nici măcar o muscă, trebuie avut în vedere, după părerea mea, că diavolul e cel care-i încîntă pe oameni şi face să creadă că fac cu totul altceva, bunăoară că se roagă; şi totuşi, diavolul îi omoară. Cu toate acestea, magistratul procedează bine cînd pedepseşte cu aceeaşi asprime, de teamă ca Satana să nu prindă curaj ca să se insinueze. Lumea merită într-adevăr asemenea avertismente, căci vede lucrurile cu ochii lui Epicur şi socoteşte că diavolul nu e nimic."[34]

Calvin se mulţumeşte să repete interdicţia sinuciderii, ca şi toţi ceilalţi teologi şi moralişti protestanţi, de la Heinrich Bulinger, în predicile pe care le ţine la Zürich, pînă la Agrippa d'Aubigné, în autobiografia sa[35]. Pentru Henri Estienne, ce deplînge în 1566 pilda negativă dată de păgîni în Antichitate, sinucigaşul nu merită numele de creştin şi nici măcar nu trebuie considerat om: „Aşa cum, aşadar, fie că cei mai mulţi păgîni nu şi-au făcut scrupule să-şi ia viaţa, fie că înşişi filozofii au încuviinţat, aproape cu toţii, acest lucru prin părerile lor (iar unii chiar şi prin propria pildă), dimpotrivă, dintre creştini niciodată şi nicăieri n-au existat [oameni] mai stricaţi ca aceia care şi-au luat ei înşişi viaţa şi mai osîndiţi, ba chiar eliminaţi nu doar din rîndul creştinilor, ci şi al oamenilor adevăraţi."[36]

---

[34] *Mémoires de Luther écrits par lui-même*, traduse şi ordonate de J. Michelet, Paris, 1990, pp. 272–273.

[35] El povesteşte că a încercat să se sinucidă în 1563, la Lyon, cînd avea 11 ani şi trăia în mizerie. A fost salvat printr-o adevărată minune (A. d'Aubigné, *Œuvres*, ed. Réaume şi de Caussade, Paris, 1873, vol. I, p. 12).

[36] H. Estienne, *L'Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes. Ou traité préparatif à l'apologie pour Hérodote*, ed. Ristelhuber, Paris, 1879, vol. I, cap. 18.

În Anglia, anglicanii și puritanii diabolizează suicidul şi se slujesc de el ca de o armă apologetică. Pentru primii, faptul de a-ţi lua viaţa e rezultatul unei intervenţii dumnezeieşti care pedepseşte o viaţă păcătoasă sau o faptă reprobabilă. Astfel, cînd, în 1577, un londonez în vîrstă îşi despică burta, Edmond Bicknoll îi prezintă gestul ca pe un rezultat al remuşcărilor de care e cuprins sinucigaşul în urma unui furt comis cu cîţiva ani în urmă[37]. Pentru ceilalți, suicidul e opera diavolului. Aceasta e părerea lui Hugh Latimer, care scrie că unii oameni sînt atît de tulburaţi de demon, încît „renunţă ei înşişi la această viaţă"[38]. Pentru Andrew Boorde, medicul lui Henric al VIII-lea, cei stăpîniți de diavol sînt „nebuni sau care au un diavol sau diavoli în ei, iar caracteristica lor este că se rănesc ori că-şi iau viața"[39]. Singurul mod de a-i ajuta este exorcismul. La catolici, de cele mai multe ori iezuiții sînt cei care apelează la acest procedeu, dar foarte curînd îi urmează şi protestanţii. În 1574, John Foxe exorcizează un student în drept care încercase în cîteva rînduri să-şi ia viaţa. Mai tîrziu, puritanul John Darrel încearcă şi el acest procedeu, în timp ce alţii, pentru a-i proteja pe depresivii care au încercat să se sinucidă, utilizează amulete sau ulei sfinţit.

Regăsim afirmat rolul personal al diavolului în suicid pînă şi în documentele oficiale, în depoziţia martorilor, ca şi în procesele-verbale ale anchetelor făcute de *coroner*-i, şi acest lucru pînă în veacul al XVII-lea. Nu e aşadar de mirare că teologii condamnă suicidul în unanimitate: pentru Thomas Becon, preotul confesor al arhiepiscopului Cranmer, la baza omorului comis asupra propriei persoane stă deznădejdea; pentru Cranmer, damnarea sinucigaşilor e neîndoielnică; episcopul John Hooper opune moartea deznădăjduitului celei a sfîntului: primul comite o ofensă la adresa milosteniei dumnezeieşti şi, în plus, încalcă legea naturală ce porunceşte să ne iubim noi înşine. În 1563, John Foxe, în *Acts and Monuments*, condamnă suicidul, admițînd însă că Dumnezeu e singurul judecător al acestei fapte. În 1577, John Byshop scrie, în *Beautiful Blossomes*, că oamenii n-au nici o scuză să-şi ia viața.

În trecere, aceşti autori utilizează moartea voluntară ca pe o probă a aprobării dumnezeieşti faţă de propria lor religie. Astfel ajunge John Foxe, relatînd sinuciderea unor papistaşi şi a unor apostați, la concluzia că Biserica Angliei este binecuvîntată de Dumnezeu. Avocatul Henri Smith se spînzură în 1559 după ce abjurase protestantismul, moment în care Foxe

[37] E. Bicknoll, *A Sword against Swearing*, Londra, 1579.

[38] *The Works of Hugh Latimer*, ed. G. E. Corrie, Cambridge, 1844–1845, vol. I, p. 435.

[39] A. Boorde, *The Breviary of Healthe*, Londra, 1552.

declară că idolatria papistaşă e aşadar un factor de deznădejde; adaugă, fără dovezi, că, invers, „nimeni n-ar putea aduce nici măcar un singur exemplu al unui evanghelic care să se fi sinucis sau să fi arătat vreun semn sau o aparență de deznădejde“[40].

În epoca în care scrie Foxe, în Anglia are loc un adevărat război propagandistic în jurul acestei teme. Patimile se cristalizează asupra celebrului jurist Sir James Hales. Înflăcărat calvinist, a fost unul dintre principalii propagatori ai protestantismului din timpul domniei lui Eduard al VI-lea. În 1553, răsturnare de situație: neînduplecata Maria Tudor accede la tron. Hales e arestat şi persecutat pînă cînd abjură. Cuprins de remuşcări şi nesigur de soarta care-l aştepta, încearcă să se sinucidă. Marele său adversar, Stephen Gardiner, profită ca să declare că acest lucru dovedeşte că protestantismul este o „doctrină a deznădejdii“. Episcopul anglican John Hooper afirmă, dimpotrivă, într-un tratat manuscris, că Hales i-a cedat Satanei abia după ce a abjurat; catolicismul e, aşadar, factor de deznădejde satanică. Afacerea ia proporții şi mai considerabile cînd Hales, eliberat, reuşeşte să se sinucidă prin înec. Autorii protestanți încearcă atunci să-i salveze reputația. John Foxe sugerează că e posibil ca el să se fi sinucis ca să scape de „profanarea misei“, dar sinuciderea îl pune într-o situație stînjenitoare. Alții fac din Hales un adevărat martir al protestantismului.

Cîțiva ani mai tîrziu, o altă sinucidere răsunătoare oferă protestanților ocazie de revanşă. Sub domnia Elisabetei, Henri Percy, duce de Northumberland, catolic, e închis în Turnul Londrei pentru complot vizînd eliberarea Mariei Stuart. După trecerea a şase luni, în 1585, se sinucide cu un foc de pistol. Catolicii acuză autoritățile de omor, în timp ce protestanții publică *A True and Summarie Reporte*, conchizînd că acest suicid a fost o pedeapsă dumnezeiască: „Dumnezeu, prin judecata lui, îi retrăsese harul din cauza păcatelor şi nerecunoştinței de care dăduse dovadă şi-l dăduse pe mîna duşmanului sufletului său, care l-a condus la acest sfîrşit înspăimîntător şi cumplit.“

IMUABILITATEA DREPTULUI

Obîrşia satanică a suicidului e cu atît mai uşor de acceptat de popor, cu cît riturile învăluite în mister, de origine imemorială, practicate asupra cadavrului izbesc imaginația printr-o spaimă ce evocă forțele răului. Credințele populare şi exigențele pastorale ale clerului se regăsesc şi se sprijină mutual. Autoritățile ecleziastice, deplîngînd caracterul de superstiție al

[40] J. Foxe, *The Acts and Monuments*, ed. J. Pratt, Londra, 1877, p. 670.

acestor practici, le tolerează totuși, căci ele vin să le întărească învățăturile. Riturile de inversare, de pildă, sînt tocmai bune să semnifice că trupul sinucigașului, aflat sub stăpînirea Satanei, a răsturnat ordinea creațiunii. Deseori, cadavrul e așezat așadar cu fața la pămînt, într-o groapă orientată nord–sud, în locul orientării normale, vest–est, poziție favorabilă învierii, al cărei semnal va veni dinspre răsărit. Țărușul înfipt în trup poate, și el, să împiedice această resurecție, interzicînd în orice caz sinucigașului să vină să-i perturbe pe cei vii, în timp ce înhumarea la răscruce de drumuri îl va determina să șovăie, impresionîndu-i în același timp pe credincioșii care ar fi ispitiți să-și ia viața. În 1590, *coroner*-ul orașului Londra poruncește chiar ca extremitatea țărușului ce slujise la țintuirea cadavrului lui Amy Stoke să fie expus ca să servească drept pildă. Alteori, sinucigașul e înmormîntat în partea dinspre nord a cimitirului, alături de excomunicați și de nebotezați, adică de cei excluși de la mîntuirea cea veșnică.

În Franța, pedepsele medievale continuă să fie aplicate, cu o severitate poate chiar și mai pregnantă. Trupurile sînt tîrîte, cu capul în jos, și spînzurate de picioare, conform aceluiași ritual de inversare. În 1524, canonicul de Rouen Guillaume le Conte e dezhumat ca să i se îndepărteze blazonul. În plus, în numeroase cazuri se percepe o amendă considerabilă, calculată asupra bunurilor neconfiscate, în profitul judecătorului feudal și al săracilor.

Dreptul rămîne imuabil. Marile ordonanțe în materie criminală nu abordează chestiunea, iar, cînd se trece la fixarea în scris a cutumelor locale, juriștii trebuie să semnaleze sub jurămînt tot ceea ce în vechile datini „e dezagreabil, dur, riguros, nesăbuit și, ca atare, trebuie să fie bine cumpănit și în totalitate îndreptat, suprimat sau abrogat“. Or, subliniază Albert Bayet, nimic de felul acesta nu a fost semnalat[41].

Cu toate acestea, în practică sînt luate numeroase măsuri de precauție, pentru evitarea nedreptăților. În 1541, există chiar cazul unui judecător, al unui locțiitor și al unui procuror, condamnați la Toulouse să plătească amendă pentru a fi dispus spînzurarea cadavrului unui bărbat care se omorîse ca să nu fie prins de agenții justiției. Tot la Toulouse, în 1586, președintele Du Faur dispune casarea unui proces care condamnase la spînzurare și la confiscarea bunurilor un bărbat care-și luase viața „fără să fi avut cîtuși de puțin conștiința crimei“. Parlamentul din Toulouse e celebru pentru atitudinea lui indulgentă, evocată pînă tîrziu, în veacul al XVIII-lea, de *Encyclopédie*, care declară că se făcea distincție între „cei care se omorau de spaima supliciului datorat crimelor pe care le comiseseră și cei care-și luau viața din nerăbdare sau din

[41] A. Bayet, *op. cit.*, pp. 447–448.

silă de viaţă ori din exces de furie sau nebunie". Doar primii erau pedepsiţi[42]. Dar nici la Paris judecătorii nu sînt insensibili: în 1576, Parlamentul o autorizează pe văduva lui La Volpillière — care se omorîse în temniţă după ce fusese acuzat în mod calomnios — să dovedească nevinovăţia soţului ei. În Bourgogne, juristul Bouvot, bazîndu-se pe două sentinţe, din 1502 şi 1587, scrie că, în caz de înec, nu se poate proceda la confiscarea bunurilor decît cu condiţia „ca dovezile să fie mai limpezi ca lumina zilei".

Procedura de anchetă pare să devină mai riguroasă în secolul al XVI-lea. Cea mai mare parte a juriştilor precizează că trebuie redactat un proces-verbal detaliat, cuprinzînd locul unde a fost descoperit trupul, chirurgii trebuie să examineze cadavrul cu cea mai mare atenţie, trebuie strînse informaţii privind viaţa şi obiceiurile defunctului, motivele care l-au putut determina să se sinucidă; trebuie numit un curator al trupului, care va fi apărătorul defunctului în faţa tribunalului, şi convocaţi familia şi moştenitorii. În lipsa tuturor acestor măsuri de precauţie, judecata va fi nulă, iar judecătorii sancţionaţi. Juristul Bacquet precizează, în ce-l priveşte, că tribunalele sînt indulgente faţă de femeile care se omoară din cauza „nevoilor, lipsurilor şi sărăciei"[43], în timp ce Robert declară că în materie de suicid „furia se prezumă"[44], mai cu seamă cînd e vorba de notabili, după cum arată exemplele preluate din jurnalul lui L'Estoile. Să adăugăm, în sfîrşit, că o lege din vremea lui Carol Quintul, din 1551, face distincţie între cei care se omoară ca să scape de justiţie, ale căror bunuri sînt confiscate în profitul seniorului, şi cei care se sinucid „în urma unei boli a trupului, din cauza melancoliei, slăbiciunii sau datorită unei alte infirmităţi asemănătoare".

În general, dreptul şi practica judiciară privind suicidul cunosc prea puţine schimbări pînă spre anii 1570. Cu excepţia Angliei, unde represiunea sporeşte în urma legilor din 1487, 1509 şi 1510, notabilii continuă să fie scutiţi, iar în popor pretextul de nebunie e destul de frecvent acceptat. Anglia este de-acum un caz special, unde numărul mare de condamnări atrage şi mai mult atenţia asupra acestui fenomen. Nu întîmplător asistăm aici la dezvoltarea unei reflecţii sistematice asupra morţii voluntare în anii 1580–1620, o dată cu Marlowe, Shakespeare, John Donne, Robert Burton şi mulţi alţii.

---

[42] *Encyclopédie méthodique*, vol. VII, „Jurisprudence", Paris–Liège, ediţia din 1787, art. „Suicide".

[43] Bacquet, *Œuvres*, ed. de Ferrière, Paris, 1688, VII, 17.

[44] A. Robert, *Quatre Livres des arrests et choses jugées par la cour; mis en français*, Paris, 1611.

SUICIDUL: NEBUNIE SAU ÎNŢELEPCIUNE? DE LA BRANT LA ERASM

Pătrunderea exemplelor antice în rîndul elitelor intelectuale amorsează, dacă nu un început de interogaţie, cel puţin o comparaţie, aflată sub semnul inconfortului, între atitudinea antică şi atitudinea creştină, chiar dacă ea nu repune în cauză morala creştină.

Problema suicidului se mai pune şi într-un alt mod, pe calea ocolită a nebuniei, temă foarte la modă în perioada dintre sfîrşitul secolului al XV-lea şi mijlocul celui de-al XVI-lea. De la *Corabia nebunilor* a lui Sebastian Brant, din 1494, şi pînă la tablourile lui Hieronymus Bosch şi Bruegel, trecînd prin *Elogiul nebuniei* al lui Erasm, din 1511, nebunia îşi face o intrare pregnant remarcată în rîndul intelectualilor şi artiştilor. În ce-l priveşte, poporul o cultiva de multă vreme, prin sărbătoarea nebunilor şi carnaval. Elita gîndirii, aflată aici în întîrziere faţă de înţelepciunea populară, descoperă bogăţia acestei teme, pe care o preia din tradiţia ţărănească pentru a-i extrage sensul profund. Se poate face o paralelă între definirea nebuniei ca temă intelectuală la sfîrşitul veacului al XV-lea şi apariţia suprarealismului în anii 1920: în ambele cazuri, e vorba de o reacţie disperată în faţa angoasei existenţiale. André Breton şi emulii lui proclamă suprema deriziune a unei lumi absurde, al cărei nonsens îşi definise liniile de forţă în perioada 1914–1918; Hieronymus Bosch şi Sebastian Brant exorcizează spaima născută din Ciuma neagră şi războaie, spaimă ce instaurase triumful macabrului în întregul Occident. Nebunia este în acelaşi timp refugiu, fugă şi explicaţie a unei lumi care nu e decît neant şi absurd. Caracterizarea pe care maestrul istoriei nebuniei, Michel Foucault, o face marii mişcări a anilor 1490 sună astfel: „În ultimii ani ai secolului, această mare nelinişte pivotează în jurul ei înseşi; deriziunea nebuniei ia locul morţii şi al gravităţii ei. De la descoperirea necesităţii, care-l reducea fatalmente pe om la nimic, s-a trecut la contemplarea dispreţuitoare a acestui nimic care este existenţa însăşi. Dezarmată anticipat şi devenită, la rîndul ei, derizorie, spaima în faţa limitei absolute a morţii se interiorizează într-o ironie continuă.“[45]

Nebunia este şi una dintre măştile morţii, cum o ilustrează pregnant tablourile lui Bosch şi Bruegel, după chipul acelei *Margot Nebuna*, din 1563. Nebunul este deja mort pentru el însuşi şi pentru lume. În plus, nebunia este în acelaşi timp o justificare şi o fugă din faţa problemei păcatului,

---

[45] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, ed. Gallimard, 1973, p. 26 (cf. trad. rom. de Mircea Vasilescu, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 20).

ce macină generaţia lui Luther. Urmărită de mizerie, moarte, obsesia păcatului şi a iadului, omenirea se îmbarcă pe corabia nebunilor.

Dar, ca răspuns absurd la problemele angoasante ale existenţei, nebunia devine cu repeziciune criticul raţional al comportamentelor omeneşti absurde. De la Sebastian Brant la Erasm, perspectiva se inversează: la primul, „căutarea morţii e o nebunie, căci moartea ne va găsi cu siguranţă", în timp ce al doilea se întreabă: „Cine sînt în mod special cei care, dezgustaţi de viaţă, au ales să moară? Oare nu se apropie ei de înţelepciune?" Brant consideră că trebuie să fii nebun ca să te sinucizi; Erasm — că trebuie să fii nebun ca să rămîi în viaţă. Ca să te convingi, spune el, e suficient „să vezi toate nenorocirile la care e supusă viaţa omului, mizeria şi murdăria în mijlocul căreia vine pe lume, dificultăţile educaţiei, violenţele la care îi e expusă copilăria, ostenelile la care e constrînsă maturitatea lui, povara bătrîneţii, implacabila necesitate de a muri, apoi, de-a lungul întregii lui vieţi, cohorta de boli care-l asaltează, accidentele care-l ameninţă, nenorocirile care-l copleşesc, valurile de fiere care îmbibă toate lucrurile, fără a mai vorbi de relele pe care omul însuşi le provoacă omului: sărăcie, dezonoare, ruşine, torturi, ambuscade, trădare, injurii, procese, înşelătorii [...]. Socotesc că vedeţi ce s-ar întîmpla dacă oamenii ar fi înţelepţi: ar trebui un alt lut şi un nou Prometeu ca să-l modeleze."[46]

Nebunia e cea care, „prin mijlocirea ignoranţei, a lipsei de gîndire, uneori a uitării relelor, cîteodată în nădejdea unor bunuri ori presărînd asupra plăcerilor pe care le aduc acestea niţică miere", îi determină pe oameni să renunţe să-şi ia viaţa. De altminteri, adaugă Erasm, priviţi pilda adevăraţilor înţelepţi, cei din Antichitate, Caton, Diogene, Brutus. Sub un ton sprinten, afectînd ironia, pasajul este de o îndrăzneală extremă şi pune în evidenţă pătrunderea pe nesimţite în text a spiritului înnoitor al reflecţiei morale. Erasm confirmă ceea ce putea să semene doar cu o butadă în *Apophtegmele* sale, în care tratează elogios suicidurile antice.

NOUL SUICID: DORINŢA DE ABSOLUT (FAUST) ŞI DE ONOARE

Paralel, în Renaştere se asistă la apariţia unui nou motiv de disperare, cauză potenţială de sinucidere necunoscută Evului Mediu. Paradoxal, acest motiv rezultă dintr-un exces de optimism umanist. Îl găsim exprimat la pictorul Dürer: „Am vrea mult să ştim şi să stăpînim adevărul despre toate lucrurile. Dar inteligenţa noastră limitată nu poate să atingă desăvîrşirea

[46] Erasm, *Elogiul nebuniei*, XXXI.

artei, a adevărului şi a înţelepciunii. Minciuna stă la temeiul cunoştinţelor noastre, iar tenebrele ne învăluie atît de necruţător, încît, chiar înaintînd cu prudenţă, ne împiedicăm la fiece pas." Imensa dorinţă de cunoaştere resimţită de umanişti, programul lor rabelaisian de educaţie, setea lor de cunoaştere universală au ca rezultat în cazul celor mai anxioşi ineluctabila constatare a limitelor restrînse ale spiritului uman. Evul Mediu rezerva ştiinţa universală lui Dumnezeu. Renaşterea i-a încredinţat pe unii că stătea în puterea umanistului să-l egaleze. Deziluzia este cu atît mai amară: vremea lui Faust a sosit. Marlowe va aduce pe scenă, în 1588, una dintre operele cele mai importante ale secolului. „Ceea ce contează la Faust sînt înseşi limitele condiţiei umane, în interiorul căreia se simte strîmtorat", scrie Bernard Paulin. „Faustul lui Marlowe nu îl neagă pe Dumnezeu, el se afirmă împotriva lui."[47] De aici, eşecul său, de natură să aibă drept consecinţă ispita suicidului. Ca un nou Adam, Faust a încercat să-l egaleze pe Dumnezeu prin cunoaştere, iar dezvăluirea vanităţii acestei cunoaşteri îl determină să se întoarcă spre diavol. Decepţionat şi de acesta, nu îi rămîne decît moartea:

Mi-e inima atît de împietrită
Că nu-s în stare să mă pocăiesc
De-ajuns să spun, „credință", cer „iertare"
Ca să-mi răsune un tunet în urechi:
„Ești osîndit!", apoi cuțite, săbii,
Otravă, puști, spînzurători, hangere,
Se-aștern în fața mea ca să-mi iau viața[48].

Mefisto profită de această deznădejde şi-i întinde un pumnal, în timp ce mustrarea de cuget îi strigă:

Vai Faust, unde ești? Și ce-ai făcut?
Ești osîndit fără nădejde! Mori![49]

Recunoaştem aici tema medievală a deznădejdii provocate de Satana. Dar metoda utilizată este nouă: viclenia diavolească constă în seducţia cunoaşterii, capcană tipic umanistă. Intrăm de-acum în etapa întunecată a anilor 1580.

Tulburările la nivel social şi cultural din Renaşterea timpurie au creat un context care a contribuit la descătuşarea cugetării despre suicid. Admiraţiei pentru Antichitate trebuie să-i adăugăm evoluţia gîndirii militare,

---

[47] B. Paulin, *op.cit.*, p. 241.

[48] Christopher Marlowe, *Tragica istorie a doctorului Faust* II, 629–634, trad. rom. de Leon D. Leviţchi şi Andrei Bantaş, în *Teatru*, Editura Univers, 1988, p. 318.

[49] *Ibid.*, II, 1285–1286 (cf. *trad. rom. cit.*, p. 343).

care impune nobilului un nou cod de conduită: integrat într-o armată regală sau princiară structurată, onoarea lui constă în apărarea cu succes a postului care i-a fost încredinţat. Războiul nu mai este marele joc de altădată, în care se urmărea mai mult capturarea de cavaleri pentru obţinerea răscumpărării decît moartea lor. De acum înainte, capturarea şi înfrîngerea înseamnă dezonoare, căreia unii îi preferă moartea, semănînd şi prin această atitudine eroilor antici. În secolul al XVI-lea, exemplele sporesc: în 1523, amiralul Franţei, Guillaume Gouffier, senior de Bonnivet, răspunzător de erori grave la Pavia, se aruncă în faţa duşmanilor, pentru a fi ucis; aceeaşi atitudine la ducele d'Enghien, în 1544, cu ocazia bătăliei de la Cérisolles; o adevărată sinucidere este şi cea pe care o comite Hervé de Portzmoguer, căpitan al vasului Cordelière, care, în 1513, preferă să piară decît să se predea, în cursul unei lupte încrîncenate cu nava „Regent", împreună cu el murind o mie şi o sută de marinari; în 1591, Richard Grenville vrea să-l imite în cursul unei bătălii navale împotriva spaniolilor, dar echipajul nu-l urmează; la începutul secolului, baronul d'Allègre, camarad al lui Bayard, ai cărui doi fii tocmai muriseră în război, se lasă ucis de bunăvoie pentru a-i întîlni pe lumea cealaltă.

În 1538, onoarea pe care consimte să o respecte curteanul îl impinge la suicid şi pe Philippo Strozzi. El scrie în testamentul său: „Pentru că m-am văzut în situaţia de a le face rău prietenilor, familiei şi propriei mele onoare, am luat singura hotărîre care îmi rămînea (chiar dacă este cea mai crudă pentru sufletul meu), de a atenta la propria-mi viaţă." În 1543, John Talbot, duce de Shrewsbury, moare împreună cu fiul său în bătălia de la Castillon, conducînd un atac disperat; Brantôme vorbeşte de un maestru de scrimă, care s-a sinucis după ce a fost atins de două ori de un discipol al lui şi, amintind totuşi formal că nu trebuia să se sinucidă, declară: „Curajul şi sufletul generos sînt demne de toată lauda"; în 1541, pictorul Rosso Fiorentino se sinucide din cauza remuşcărilor de a fi provocat torturarea unuia dintre prietenii săi.

Aceste exigenţe de onoare se regăsesc şi în rîndurile femeilor, şi aceasta este o altă caracteristică a Renaşterii: sporirea demnităţii femeii în mediile curteneşti, care se feminizează intens, îşi face simţită prezenţa concomitent cu noile exigenţe, în special cu o mai mare autonomie de conduită. Bărbaţii îl admiră pe Cato, iar femeile o laudă pe Lucreţia. În manualul *Curteanului*, Castiglione aminteşte multe femei care îi urmează exemplul, unele chiar din popor: o ţărancă italiancă se îneacă după ce a fost violată, o alta procedează la fel după ce e necinstită de soldaţi gasconi. Henri Estienne relatează că o femeie s-a spînzurat pentru că un franciscan abuzase de ea, iar iezuitul Mariana îşi exprimă admiraţia pentru o spaniolă care şi-a luat zilele pentru a scăpa de ispită. Desigur, şi Brantôme este

pregătit cu istorii asemănătoare, dar este, în același timp, moralizator și cinic: „Nu este permis unei femei să-și ia viața de teama de a fi violată sau după ce a fost, căci altminteri ar păcătui de moarte." Totuși, el relatează mai multe cazuri fără să le dezaprobe. Referitor la cele care își iau viața după decesul soțului, Brantôme observă că sînt destul de puțin numeroase și că acestea apelează pentru a rămîne în viață la porunca a cincea și la pretextul că au copii de crescut. Relatînd suicidul Madallenei de Sozia care își asasinase soțul, îi dezaprobă fapta: ar fi făcut mai bine dacă „și-ar fi văzut după aceea liniștit de viața ei".

ACCENTUAREA INDIVIDUALISMULUI ȘI CONTESTAREA VALORILOR TRADIȚIONALE, FACTORI DE ANGOASĂ

Asistăm în Renaștere și la o creștere a individualismului burghez în domeniul afacerilor, al religiei, al culturii. Capitalistul pe cale de apariție revendică mai multă libertate de alegere și începe să renunțe la constrîngerile corporative; dorește o legătură mai directă cu Dumnezeu, o credință interiorizată și aprofundată; își afirmă personalitatea prin gusturile personale, habitat, mobilier, lecturi, autoportret. Dar ceea ce cîștigă prin autonomie pierde prin fragilitate. Durkheim a demonstrat corect că frecvența sinuciderilor este invers proporțională cu gradul de integrare socială. Grupul structurat protejează prin legăturile pe care le creează: corporația, familia, comunitatea religioasă, care sînt tot atîtea metereze împotriva ispitei de sinucidere. În Renaștere, omul de afaceri rupe legăturile corporatiste, nobilul de la țară se izolează prin obiceiul împrejmuirii pămînturilor, practicile comunitare sînt în declin, influența protestantă individualizează meditația religioasă, slăbind structurile orizontale în profitul structurilor verticale ce-l leagă pe fiecare nemijlocit de Dumnezeu prin intermediul interpretării personale a Scripturilor. Desigur, nu sîntem în secolul al XIX-lea, și societatea rămîne integrată prin ascendență, parohie, familie. Dezintegrarea începe totuși o dată cu sfîrșitul Evului Mediu: umanistul, învățatul, negustorul se pomenesc singuri în fața problemelor personale, în fața propriilor neliniști, angoase, deoarece cărțile nu înlocuiesc relațiile umane.

Preferința pentru secret accentuează și mai mult această solitudine. Izolat în cabinetul său de lucru împreună cu cărțile și lumea lui, savantul cercetează singur, descoperă singur și păstrează pentru el propriile descoperiri: Leonardo își are propriile sale carnete secrete și scrierea sa inversată; Fernel insistă să lucreze singur, și nu vrea să datoreze nimic altuia;

Tartaglia refuză să-i trimită lui Cardano metoda de rezolvare a ecuaţiilor de gradul III; Kepler nu va obţine nici o informaţie de la Tycho Brahe, care, la rîndul său, afirmă că nu-i datorează nimic lui Copernic. Acesta din urmă nu-şi va publica de altfel concluziile faimosului său sistem decît după ani de ezitări. Din precauţie pentru evitarea criticilor nefondate, din teamă de condamnări, din cauza imposibilităţii de a demonstra validitatea concluziilor personale, savanţii îşi cultivă fiecare propriul adevăr, cu invidie, cîteodată chiar cu agresivitate. Personalităţile cu insatisfacţii din mediul ştiintific, după imaginea lui Cardano, Paracelsus, Cornelius Agrippa, nu sînt singulare. Şi această instabilitate îi îndeamnă cîteodată la sinucidere, ca în cazul lui Girolamo Cardano. Acest matematician-astrolog cu temperament fantast este un admirator al anticilor: el a meditat în repetate rînduri la sinuciderile antice şi scrie în 1542: „Cei care nu speră într-o viaţă viitoare nu mor mai puţin curajos decît cei care cred în nemurirea sufletului." Tatăl său se sinucide în 1524; îl imită în 1575 din cauza unei obscure poveşti de eroare în calculele astrologice.

La solitudine se adaugă incertitudinile culturale şi materiale. În Renaştere, toate valorile se repun în dezbatere. Se contestă toate normele, se experimentează toate ipotezele. În geografie, cosmologie, economie, politică, religie, arte, certitudinile sînt interogate, cunoştinţele sînt răsturnate. America, heliocentrismul, inflaţia, absolutismul, protestantismul: în acest univers cultural în mişcare, numai spiritele excepţionale ştiu să discearnă liniile de forţă. Ceilalţi se îndoiesc, se refugiază în relativism, chiar scepticism, pe care trebuie să-l disimuleze, deoarece autorităţile nu întîrzie să înăsprească represiunea în faţa noutăţii. Izolaţi şi dezorientaţi, aceşti intelectuali sînt deseori lefteri, aproape de mizerie, constrînşi să cerşească adăpost pe lîngă cîte un mecena bogat. Acesta e contextul care îl conduce la suicid pe umanistul Bonaventure Despériers, în 1544. Foarte liber în concepţie, la limitele ateismului, aparţinînd mediilor contestatare protestante din anturajul Margaretei de Navarra, admirator al anticilor şi, în special, al lui Seneca, gînditor căruia îi traduce operele, acest intelectual original şi pesimist, suspect, e cuprins de disperare cînd protectoarea lui îl abandonează. Se aruncă în propria spadă şi este găsit străpuns dintr-o parte în alta.

În sfîrşit, Renaşterea generează o altă cauză de sinucidere prin neliniştea religioasă. Desigur, Luther şi Calvin se opun morţii voluntare. Şi unul, şi celălalt au destule resurse intelectuale pentru a se proteja de ideea suicidului, dar, eliberînd credincioşii de zdrobitoarea tutelă a Bisericii, nu au preluat pe umerii lor o responsabilitate pe care alţii nici nu pot să o rostească? Supunerea adevărurilor credinţei controlului raţiunii, libera interpretare a credinţei, conştiinţa acută a decăderii umane şi caracterul ei irevocabil, predestinarea, suprimarea protecţiei liniştitoare asigurate de

confesiune nu sînt suficiente motive pentru a aduce spiritele sensibile în pragul disperării? De exemplu, sînt relatate mai multe cazuri de suicid ca urmare a predicilor presbiteriene din Scoţia[50].

Înfruntările religioase care izbucnesc creează situaţii favorabile suicidului. Mai întîi, cînd se produc abjurări. Aşa s-a întîmplat în cazul juristului englez James Hales, în 1553, şi al compatriotului său, avocatul Henri Smith, în 1559, aşa cum am văzut. Apoi, atmosfera de război religios face să renască mistica martiriului voluntar. Denis Crouzet a pus recent în valoare aspectul amplificării angoaselor escatologice începînd din anii 1520, factori de violenţă criminală eliberatoare, care determină căutarea morţii pentru ceilalţi şi pentru sine[51]. Valul astrologic care inundă Europa în aceeaşi perioadă îşi face instantaneu simţite efectele: Henri de Fines prevesteşte potopul universal pentru 1524; Richard Roussat publică în 1550 *Livre de l'estat et mutation des temps, prouvant par authoritez de l'Escripture saincte et pour raisons astrologales la fin du monde estre prochaine*; o conjuncţie planetară catastrofală este prevăzută pentru 1564; Nostradamus sporeşte profeţiile nefaste. Aceste scrieri şi predicile exaltate ale anumitor clerici generează amplificarea unei tensiuni care tinde să se elibereze în accese de violenţă, asociind sacrificiul de sine cu masacrarea ereticului: „Dacă vreunul dintre noi va muri astfel, sîngele nostru va fi un al doilea botez şi, din această cauză, vom ajunge fără nici o oprelişte împreună cu ceilalţi martiri direct în paradis", putem să citim în jurămîntul cruciadei catolice din Bourgogne în 1568. „Pulsiunea cruciadei", după expresia lui Denis Crouzet, este o formă de pulsiune de moarte, pentru ceilalţi şi pentru sine, într-o baie de sînge purificator.

Admiraţia pentru sinuciderea păgînă după model antic asociată cu sentimentul creştin de dăruire a propriei vieţi lui Dumnezeu şi adevărata credinţă provoacă o combinaţie stranie. O găsim exprimată în testamentul unui om gata să-şi taie gîtul, Strozzi: „Îmi încredinţez sufletul lui Dumnezeu şi îl rog să binevoiască să-i acorde (înlocuind orice altă graţie) acelaşi sălaş unde se află sufletele lui Cato şi ale atîtor alţi oameni virtuoşi care au avut aceeaşi credinţă."

Aceeaşi inconsecvenţă se regăseşte la nestatornicul şi excentricul aventurier de geniu care este Benvenuto Cellini. Criminal, desfrînat, practicînd necromanţia, existenţa lui tulbure nu prezintă nimic edificator, iar raporturile sale cu morala sînt dintre cele mai incoerente. În 1539, condamnat

---

[50] H. Buckle, *Introduction to the History of Civilisation in England*, Londra, 1904, p. 707.

[51] D. Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525–vers 1610*, Paris, 1990, 2 vol.

la închisoare pe viaţă, încearcă să se sinucidă după ce citise Biblia, aşa cum povesteşte în *Memoriile* sale: „Am început să citesc şi să meditez cu evlavie la Biblie. Mă însufleţea într-atît, încît, dacă aş fi putut, aş fi citit-o fără întrerupere; dar, din clipa în care nu mai aveam lumină, toate nenorocirile mă asaltau şi mă aruncau într-o disperare atît de mare, încît m-am hotărît să-mi iau viaţa. Cum nu mi se lăsase nici un cuţit, îmi era greu să duc la îndeplinire acest proiect. Totuşi, odată am pregătit un butuc uriaş de lemn, un fel de catapultă, care, căzîndu-mi pe cap, mi l-ar fi sfărîmat dintr-o lovitură. De cum am terminat această maşinărie, m-am pregătit să o pun în funcţiune."[52]

Gestul i se pare firesc şi nu se gîndeşte nici un moment la interdicţiile religioase. Salvat la timp de temnicer, se căieşte cu nevinovăţie. „Întrebîndu-mă cine ar fi putut să mă oprească de la executarea planului meu, m-am gîndit că acesta trebuie să fie îngerul meu păzitor. Noaptea următoare, o fiinţă miraculoasă mi-a apărut în vis sub înfăţişarea unui tînăr de o frumuseţe încîntătoare. Îmi spunea pe un ton de reproş: «Ştii cine ţi-a încredinţat acest trup pe care voiai să-l distrugi înainte de vreme?» Mi s-a părut că i-am răspuns şi că îl aveam de la Dumnezeul cel atotputernic. «Dispreţuieşti deci operele sale, reluă el, din moment ce vrei să le distrugi? Lasă-te condus de el şi nu te îndoi de milostenia lui.» Adăugă o mulţime de alte lucruri minunate, din care memoria mea nu a reţinut decît a mia parte. N-am întîrziat să păstrez convingerea că acest înger îmi spusese adevărul."

Conduită derutantă, cvasiinfantilă, a unui om care a păstrat o spontaneitate medievală, dar care, în acelaşi timp, atestă o epocă în care marile valori clasice s-au relativizat. Revenindu-şi în simţire, Benvenuto începe să compună un dialog despre sinucidere, între sufletul şi corpul său. „Atunci, am început să scriu cum puteam mai bine, pe paginile albe care se găseau în Biblia mea, un dialog în care trupul meu îi reproşa firii dorinţa de a părăsi viaţa. Aceasta invoca suferinţele ei drept scuză, şi trupul o reînsufleţea, promiţîndu-i un viitor mai bun. De altfel, iată acest dialog:

„— Fire mîhnită a mea, ţi-a devenit viaţa insuportabilă?

— Dacă cerul te părăseşte, cine va putea să ne susţină şi să ne ajute? Renunţă, lasă-ne să ajungem la o viaţă mai bună!

— Nu pleca încă! Cerul îţi făgăduieşte că vei fi mai fericită şi mai veselă ca oricînd.

— Mai rămîn cîteva clipe, numai ca Dumnezeu cel atotputernic să-ţi acorde harul de a nu mai cădea în nenorociri şi mai mari."

---

[52] B. Cellini, *Mémoires*, ed. G. Maggivra, Paris, 1953, p. 260 (cf. trad. rom. de Adriana Lăzărescu, *Memorii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 108).

„După ce am găsit în mine însumi izvorul acestor consolări, mi-am recăpătat vigoarea şi am continuat să-mi citesc Biblia."

Două secole şi jumătate mai tîrziu, în 1795, un alt copil pierdut, lipsit şi el de orice orientare morală, se va sinucide în aceleaşi circumstanţe, în închisoare: Cagliostro.

Renaşterea a cunoscut de altfel toate tipurile de sinucidere obişnuite, cauzate de suferinţă, mizerie, patimă, gelozie, nebunie, teama de tortură. Fără îndoială, rata medie a morţii voluntare nu a fost mai mare decît în Evul Mediu, dar se vorbeşte şi se scrie mai mult decît înainte vreme despre acest subiect. Deşi marea majoritate a opiniilor exprimate rămîn ostile, faptul că numeroşi autori au considerat necesar să condamne suicidul este revelator. Începînd de la Sfîntul Augustin, despre sinucidere, catalogată printre omucideri, nu se mai vorbea. Clasificată în categoria păcatelor mortale sugerate de diavol, nu putea să fie absolvită decît prin nebunie şi, chiar dacă în practică acest motiv era des invocat pentru a evita confiscările şi execuţia cadavrelor, condamnarea de principiu a suicidului era unanimă şi absolută.

Societatea din perioada Renaşterii timpurii descoperă complexitatea acestui act aparent aberant şi importanţa sa ca revelatoare pentru o conduită individuală. Nu este încă vorba de o reabilitare, ci de un început al interogării. Certitudinea de ieri devine o întrebare. Un creştin nu are dreptul să se sinucidă, toată lumea e pe deplin convinsă; nu e însă admirabilă sinuciderea marilor personalităţi ale Antichităţii? Şi, dacă da, pe ce se bazează diferenţa dintre înţelepciunea lor şi a noastră? Întrebări mai mult de intelectuali decît de moralişti. Aceştia din urmă intuiesc însă pericolul şi reafirmă deschis caracterul satanic al suicidului; în Anglia, represiunea se înăspreşte.

Anumiţi autori încep chiar să realizeze cataloage, să ţină evidenţe, să noteze cazurile neobişnuite. Suicidul este utilizat uneori pentru a-l desconsidera pe adversar: circulă zvonuri despre ipoteticele sinucideri ale lui Alexandru al VI-lea, Luther. Moartea voluntară iese din uitare. Rămîne totuşi un subiect de dezbatere intelectuală chiar pînă spre 1580. „A fi sau a nu fi?": întrebarea este formulată către 1600. E singura care merită să fie pusă, va spune Camus. De la Montaigne la John Donne, se va medita la această problemă fără să i se găsească răspunsul. Dar pentru autorităţi, pentru „responsabilii" civili şi religioşi, această întrebare este deja în sine o crimă, un sacrilegiu care pune în pericol existenţa societăţilor umane şi a creaţiunii. Această întrebare primordială trebuie înăbuşită, deoarece simpla ei formulare înseamnă prima picătură de otravă. Biserica şi statul trebuie să reacţioneze, să reprime, să găsească substitute.

V
A fi sau a nu fi?
Prima criză a conștiinței europene (1580–1620)

SHAKESPEARE, *HAMLET*, 1600

Ființă — neființă: ce s-alegi?
Mai vrednic oare e să rabzi în cuget
A vitejiei praștii și săgeți
Sau fierul să-l ridici asupra mării
De griji — și să le curmi? Să mori, să dormi;
Atît: și printr-un somn să curmi durerea
Din inimă și droaia de izbeliști
Ce-s date cărnii, este-o încheiere
Cucernic de rîvnit. Să mori, să dormi,
Să dormi — visînd, mai știi? Aici e greul.
Căci se cuvine-a cugeta: ce vise
Pot răsări în somnu-acesta-al morții
Cînd hoitu-i lepădat? De-aceea-i cale lungă
Năpasta. Astfel cine-ar mai răbda
A lumii bice și ocări, călcîiul
Tiran, disprețul omului trufaș,
Chinul iubirii-n van, zăbava legii,
Neobrăzarea cîrmuirii, scîrba
Ce-o zvîrlu cei nevrednici celor vrednici,
Cînd însuși ar putea să-și facă seama
Doar cu-un pumnal? Cine-ar răbda poveri,
Gemînd și asudînd sub greul vieții,
Cît teama a ceva de după moarte,
Tărîmul neaflat de unde nimeni
Nu se întoarce, ne-ncîlcește vrerea
Și mai curînd răbdăm aceste rele
Decît zburăm spre alte neștiute.
Astfel mișei pe toți ne face gîndul:
Și-astfel al hotărîrii proaspăt chip

Se gălbejeşte-n umbra cugetării,
Iar marile, înaltele avînturi
De-aceea îşi întoarnă strîmb şuvoiul
Şi numele de faptă-l pierd. Tăcere![1]

Acest text, cel mai cunoscut din literatura mondială, datează din 1600. Shakespeare a spus totul în aceste cîteva rînduri: justifică oare constrîngerile şi limitele condiţiei umane prelungirea existenţei? Totul concură să facă din monologul lui Hamlet o piesă atemporală şi universală: personalitatea misterioasă a autorului, foarte puţin cunoscut în spatele aparenţei numelui său; simplitatea dilemei, care contrastează cu imposibilitatea deciziei; mişcarea internă a textului, cu alternanţa sa de flux şi reflux, care exprimă atît de bine urzeala de speranţe şi de decepţii proprie condiţiei umane. Nu este oare aceasta din urmă o acumulare de chinuri şi frustrări: umilinţe, nedreptăţi, suferinţe sentimentale, dureri fizice, eşecuri nemeritate, desconsiderări şi indiferenţe de tot felul din partea celor mari, a conducătorilor, a orgolioşilor? Această acumulare face din fiecare existenţă:

doar o umbră călătoare,
un biet actor ce se frămîntă-n scenă,
în ceasul lui, şi-apoi l-ai şi uitat:
un basm de zbucium plin, spus de-un nebun,
şi fără nici un rost![2],

spune Macbeth. Acestei vieţi atît de absurde şi de apăsătoare de ce să nu-i punem imediat capăt şi să alunecăm astfel în somnul cel veşnic? Pur şi simplu, pentru că ne este teamă de necunoscut, nu din teamă de moarte, ci din teamă de ceea ce putem să descoperim după ea. Conştiinţa şi imaginaţia noastră ne apără de sinucidere, iar noi rămînem suspendaţi între viaţă şi moarte.

Niciodată ispita fundamentală a sinuciderii nu a fost exprimată cu atîta sinceritate. Hamlet este oare însuşi Shakespeare? Nu are importanţă, căci, dincolo de persoana lui Shakespeare, ceea ce contează este că întrebarea a fost formulată şi formidabilul său ecou nu a încetat să răsune pînă în zilele noastre. Hamlet este un actor: ceea ce sîntem cu toţii; el se plasează între nebunie şi luciditate: asta ne caracterizează pe toţi. Problema lui este problema omului.

Text atemporal şi universal. Succesul său o demonstrează pe deplin. Şi totuşi, text riguros localizat în timp şi spaţiu: 1600, Anglia. Pentru a

---

[1] Shakespeare, *Hamlet* III, 1, trad. rom. de Leon D. Leviţchi şi Dan Duţescu, în *Teatru*, Editura Albatros, 1974, p. 394.

[2] Idem, *Macbeth* V, 5, trad. rom. de Ion Vinea, în vol. apărut la Editura pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1957, p. 159.

înţelege cum se cuvine aceste fraze tăioase ca o lamă, pentru a le simţi toată puterea de pătrundere, deprimanta litanie a frustrărilor omeneşti, angoasa imposibilităţii alegerii, trebuie să le citim în limba lor de origine, cu sonorităţile atît de expresive ale englezei vechi, pe care nici o traducere din lume nu poate să le redea: *To be, or not to be* [...] *to die, to sleep; no more* [...] *who would fardels bear, to grunt and sweat under a weary life, but that the dread of something after death, the undiscovered country from whose bourn no traveller returns...*

Tentaţia sinuciderii în *Hamlet* este expresia desăvîrşită a unei preocupări ce marchează gîndirea engleză şi europeană în perioada anilor 1580–1620. În patruzeci de ani, teatrul englez pune în scenă peste două sute de sinucideri în aproximativ o sută de piese[3]: această cifră e de natură să demonstreze un „fenomen de societate", o atracţie în rîndurile publicului, constituită în acelaşi timp din curiozitate şi nelinişte. Spectatorii de la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea sînt avizi de morţi voluntare.

Acest fapt este confirmat de o succesiune de scrieri care tratează pentru prima oară suicidul ca temă principală de meditaţie, repunînd în cauză interdicţiile tradiţionale, cu scopul de a studia motivaţiile şi valoarea acestui act prin prisma raţiunii şi a exemplelor antice. În 1580, Philip Sidney concepe, într-un roman „filozofic", *The Countess of Pembroke's Arcadia*, o discuţie între adepţii şi adversarii suicidului[4]. Între 1580 şi 1588, Montaigne consacră numeroase pagini din *Eseuri* problemei suicidului, şi chiar un capitol întreg, „Coustume de l'isle de Cea". În 1588, Marlowe îşi publică *Faust*. În 1601, Pierre Charron, în *De la sagesse*, se inspiră din Montaigne şi din stoicism pentru a lua apărarea practicării unui suicid rezonabil. În acelaşi timp, în Italia, Piccolomini organizează dezbateri publice despre acest subiect. În 1604, Justus Lipsius discută despre sinuciderea stoică în *Manuductio ad stoicam philosophiam* şi redactează un tratat complet de apologie a suicidului, *Thraséas*, dar îl distruge de teama reacţiilor. În 1607, Francis Bacon, în eseul său despre moarte, examinează sinuciderile fără să le condamne niciodată. În preajma lui 1610, John Donne consacră o carte întreagă sinuciderii: *Biathanatos*. Începînd cu 1609, Duvergier de Hauranne abordează şi el subiectul în *Question royale*, şi, într-o manieră surprinzătoare la prima vedere, viitorul abate de Saint-Cyran justifică anumite sinucideri. În 1621, Robert Burton, în *Anatomy of Melancholia*, analizează în special fenomenul sinuciderii din disperare religioasă. În afară de acestea, o multitudine de opere de ficţiune, tragedii, romane,

---

[3] B. Paulin, *Du couteau à la plume. Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance (1580–1625)*, Lyon, 1977.

[4] Ed. J. Robertson, Oxford, 1973.

cît şi tratate de morală abordează problema. Este pentru prima oară cînd se constată în istoria occidentală un asemenea interes pentru suicid.

Cu toate acestea, Renaşterea tîrzie nu e obsedată de moartea voluntară. Sinuciderile nu sînt nici mai rare, nici mai dese decît înainte, şi scrierile consacrate acestei probleme sînt destul de puţin numeroase comparativ cu volumul total al lucrărilor publicate. Faptul e totuşi de remarcat, deoarece pînă atunci suicidul, act evident la fel de condamnabil în spaţiul moralei şi al dreptului ca şi omuciderea unui semen, nu era considerat nici măcar subiect de discuţie. Certitudinea devine întrebare. Sîntem în epoca lui „Ce ştiu?" a lui Montaigne. Înainte de a examina cauzele şi reacţiile pe care le provoacă repunerea în cauză a condamnării suicidului în mediile religioase, politice, juridice, să vedem cum se manifestă.

ÎNTREBĂRILE LUI SIDNEY ŞI ALE LUI MONTAIGNE

Comportamentul suicidar atrage atenţia mai ales filozofilor eseişti, moraliştilor şi gînditorilor laici. După interogaţiile Renaşterii timpurii, urmează studiile sistematice. Nu se face nicidecum apologia suicidului, ci mai degrabă se încearcă înţelegerea lui, ceea ce duce inevitabil într-un spaţiu al distingerii, nuanţării şi absolvirii. Global, atitudinea sceptică e cea dominantă. Moştenitorii umanismului nu reuşesc să se decidă. Ei înşiruiesc neîncetat argumentele pentru şi împotrivă, dar nu pot să ajungă la o concluzie.

În romanul *Arcadia* al lui Philip Sidney, eroul Pyrocles, pus într-o situaţie critică după ce fusese surprins în pat cu iubita lui, Philoclea, vrea să se sinucidă, pentru a curma imediat toate neplăcerile previzibile. Între el şi Philoclea, începe o dezbatere despre moartea voluntară, în cursul căreia sînt expuse toate argumentele cunoscute. Pentru Pyrocles, suicidul este în cazul lor un rău minim, care le va rezolva toate problemele. E argumentul stoic: binele „naturii universale" trebuie să domine binele „naturii particulare". Mor fericit şi fără teamă, adaugă el, pentru că o fac pentru binele tău; lipsa temerii în faţa morţii ne pune la adăpost de deznădejde; viaţa este scurtă, să o scurtezi cu cîţiva ani nu schimbă mare lucru; să mori pentru o cauză dreaptă este lăudabil. Paradoxal, Philoclea îi răspunde cu argumente mai mult aristotelice şi platonice decît creştine: Dumnezeu ne-a plasat în propriul trup ca pe un soldat într-o fortăreaţă şi nu trebuie să dezertăm; sinuciderea este un act de laşitate şi de disimulare a sentimentelor negative; Pyrocles nu îşi ia viaţa, dar este învins de dragostea pentru Philoclea, şi nu de argumentele ei, care par destul de firave. Morala tradiţională este salvată, dar într-un fel cam neconvingător.

Montaigne se plasează la un alt nivel. Ca umanist, încercînd să evite prejudecăţile, examinează atent soluţia suicidului. Se ştie: moartea nu încetează să îl preocupe; ea e cea care conferă preţ existenţei şi constituie în acelaşi timp vanitatea acesteia. Putem să aşteptăm sau să devansăm moartea, şi Montaigne încearcă să-i înţeleagă pe „cei de toate sexele şi condiţiile, de toate opiniile şi din toate veacurile mai fericite care au murit, care au aşteptat moartea cu hotărîre ori au căutat-o de bunăvoie, şi au căutat-o nu doar pentru a curma nenorocirile acestei vieţi, ci, unii, pur şi simplu pentru că erau sătui de viaţă, iar alţii, în nădejdea unei vieţi mai bune în lumea de dincolo"[5]. Problema îl intrigă: îi consacră un paragraf în *Jurnalul de călătorie*, vreo treizeci de pasaje din *Eseuri*, ca şi un cuprinzător capitol, „Coustume de Cea", adevărat tratat de sinucidere, căruia îi aduce nouă adăugiri în 1588 şi nouăsprezece în 1592 — şi vor mai exista încă două în ediţia postumă, din 1595.

Ansamblul, vădit calculat, structurat, configurat, reprezintă un studiu sistematic făcut în deplină libertate de gîndire, chiar dacă autorul aminteşte la început, probabil din precauţie, că singurul îndrumător îi este „autoritatea şi voinţa divină". O primă parte expune doctrinele antice favorabile suicidului cu o asemenea forţă de convingere şi cu formule atît de meşteşugit cizelate, încît trădează o aprobare de netăgăduit: „Înţeleptul trăieşte atît cît trebuie, nu atît cît poate"; natura ne-a făcut un frumos dar: „Ea nu a rînduit decît o singură intrare în viaţă, dar sute şi mii de ieşiri"; „Dacă trăieşti în suferinţă, laşitatea ta este de vină. Pentru a muri, nu trebuie decît să vrei"; „Moartea este panaceul tuturor nenorocirilor"; „Cea mai frumoasă moarte este moartea cea mai voluntară"; „Viaţa depinde de voinţa celuilalt; moartea — de a noastră"; „Pentru bolile cele mai grave — cele mai puternice remedii"; „Dumnezeu ne dă destulă libertate cînd ne aduce într-o asemenea stare, încît viaţa e mai grea decît moartea"; nu sînt condamnat ca hoţ sau incendiator cînd îmi fur din propria pungă sau îmi dau foc la casă: de ce aş fi condamnat ca asasin cînd îmi iau propria viaţă?

După aceste argumente de ordin raţional, preluate în esenţă din Antichitate, Montaigne recapitulează motivele de opoziţie la suicid. Motive religioase: Dumnezeu este stăpînul vieţii noastre şi ne-a lăsat pe pămînt spre slava lui şi pentru slujirea celorlalţi; nu ne-am născut pentru noi înşine şi nu avem dreptul să dezertăm. Motive sociale: legile ne interzic să dispunem singuri de viaţa noastră. Motive morale: virtutea şi curajul ne cer să înfruntăm nenorocirile. Motive filozofice: natura ne cere să ne iubim pe noi înşine. A-ţi lua viaţa pentru a evita nenorocirile din această

[5] Montaigne, *Essais* I, 14.

lume înseamnă să cazi într-o nenorocire şi mai mare. A te refugia în nonfiinţă nu poate să fie o ameliorare, pentru că nu sîntem în măsură să profităm de ea. Neantul nu este o soluţie, este negarea a tot: „Nemaifiind, cine se va bucura şi va resimţi un profit din aceasta? Liniştea sufletească, absenţa durerii fizice, lipsa de patimi şi lipsirea de nenorocirile acestei vieţi, pe care ni le procurăm cu preţul morţii, nu ne aduc nici o binefacere: degeaba evită războiul cel care poate să se bucure de pace şi degeaba fuge de suferinţă cel care nu are cum să se bucure de linişte."[6]

După raţionamentele care nu rezolvă nimic, exemplele concrete. Montaigne consideră pe bună dreptate: suicidul nu este o problemă de morală abstractă despre care se poate discuta în absolut pentru a ajunge la concluzii universale; este o problemă de morală nemijlocită. E o soluţie care i se oferă unui individ confruntat cu un context dificil, pe care doar el o poate aprecia în toate dimensiunile, în adîncul fiinţei sale. Văzut din exterior, suicidul la ceilalţi apare mai mult sau mai puţin justificat, după perspectiva din care îl abordezi. Montaigne, după ce trece în revistă o multitudine de exemple celebre, păgîne şi creştine, exprimîndu-şi părerea despre fiecare, nu propune o soluţie generală. O decizie nu e posibilă decît atunci cînd eşti confruntat personal cu această situaţie: iată învăţătura *Eseurilor*.

În panorama exemplelor celebre pe care o realizează, Montaigne este în general admirativ, dar cîteodată şi critic sau chiar ironic. Brutus şi Cassius ar fi făcut mai bine să rămînă în viaţă pentru a-şi susţine idealul. Ducele d'Enghien la Cérisolles a acţionat pripit, chiar înainte de a fi sigur de înfrîngere. Cît despre sinuciderile consecutive violurilor, Montaigne are o părere foarte masculină, chiar îndrăzneaţă despre această problemă. Pentru el, este imposibil ca victima să nu simtă o oarecare plăcere şi, în orice caz, spune el, decît să-şi ia viaţa, ar face mai bine să profite, ca acea femeie care, „trecînd prin braţele cîtorva soldaţi", declară: „Dumnezeu fie lăudat pentru că cel puţin o dată în viaţă m-am săturat fără să păcătuiesc!"

Să nu ne grăbim să ne sinucidem din motive frivole şi să ne străduim să profităm cît putem de bucuriile vieţii. „Toate inconvenientele nu preţuiesc atît cît să ne dorim moartea pentru a le evita: şi apoi, lucrurile omeneşti fiind atît de des schimbătoare, este o stîngăcie să ne gîndim cît de lipsiţi de nădejde sîntem." Suicidul nu este cu adevărat justificat decît în ultimă instanţă, în caz de durere fizică violentă şi incurabilă sau pentru a evita o moarte chinuitoare: „Durerea şi o moarte şi mai grea par cele mai scuzabile îndemnuri." Iată o concluzie în acelaşi timp stoică şi epicuriană, cea a bunului-simţ.

---

[6] *Ibid.*, II, 3.

În propriul caz, Montaigne, bolnav de piatră la rinichi, maladie foarte dureroasă, aşteaptă moartea. Se temea, ca Hamlet, de acest „misterios ţinut din care nici un călător nu se mai întoarce"? Nu ştim. Ca aproape toţi care au scris despre sinucidere şi care şi-au împărtăşit ezitările personale, Montaigne nu s-a sinucis. Ca şi cum vorbirea despre sinucidere ar folosi în acelaşi timp la exorcizarea ei.

DE LA CHARRON LA BACON: SUICIDUL ÎN STUDIU

Întrebările lui Montaigne devin afirmaţii sub pana prietenului său Pierre Charron, care publică, în 1601, *Livres de la sagesse*. Acest preot stoic preia de la Seneca în aceeaşi măsură ca şi de la Isus Cristos, şi repetă argumentele primarului din Bordeaux, pe care l-a cunoscut în acest oraş, în 1589. Dar, ca teolog, realizează din ele un sistem: moartea voluntară e permisă şi rezonabilă dacă este rezultatul unei hotărîri motivate, la care ai chibzuit îndelung: „Nu trebuie s-o înfăptuieşti fără un foarte puternic şi îndreptăţit motiv, pentru ca să fie socotită, cum se spune, o soluţie şi o renunţare demnă şi corectă. [...] Este o trăsătură profundă de înţelepciune să apreciezi momentul şi să-ţi alegi clipa în care să mori; fiecare avem motivul nostru să murim: unii o anticipăm, alţii o întîrziem: există slăbiciune şi curaj în ambele, dar e necesară discreţia. Există un anumit moment pentru a culege fructul din vîrful pomului: dacă rămîne acolo prea mult, nu face decît să se strice şi să se deterioreze, fiind la fel de mare păcat ca atunci cînd le-ai fi cules mai devreme."[7]

Charron nu a avut răgazul să reflecteze la propriul caz, pentru că a murit de apoplexie în 1603, dar cartea lui provoacă scandal în rîndurile clerului. Ceea ce se putea tolera la Montaigne cu titlu de reflecţie personală şi întrebări nu putea să fie admis la un predicator cunoscut, mare vicar de Cahors. Cartea lui a fost pusă la *Index** începînd cu 9 septembrie 1605, în timp ce *Eseurile* nu au cunoscut această onoare decît abia la 28 ianuarie 1676.

În 1595, Pierre de Dampmartin, în *La Fortune de la cour*, meditează şi el la problemele epocii sale. Fără să se ostenească să judece, se mulţumeşte să se contrazică, criticîndu-l pe Cato şi declarînd pe de-o parte: „Vă voi spune, mai mult, că sînt unii care îi consideră curajoşi pe

---

[7] P. Charron, *Livres de la sagesse* II, 11, 18.

* Catalog de lucrări prohibite de autoritatea religioasă catolică. Această cenzură, creată în veacul al XVI-lea, o dată cu tipografia, a fost abolită de papa Paul al VI-lea, în 1965 (*n. ed.*).

cei care, neputînd aştepta schimbarea lucrurilor, s-au grăbit spre moarte [...], cu a căror părere nu pot să fiu de acord, astfel că socotesc aceasta ca o lipsă de curaj şi de încredere."[8] Pe de altă parte, erijează în model curajul lui Perseu şi Othon care-şi răscumpără greşelile printr-un suicid eroic.

Oscilînd cît se poate de aproape între catolicism şi calvinism, umanistul flamand Justus Lipsius este un partizan declarat al atitudinii stoice referitoare la moartea voluntară, pe care o expune cu multă simpatie în 1604[9]. Aplicînd vechiul procedeu scolastic al tezei şi antitezei, el dezvoltă cu căldură argumentele favorabile suicidului înainte de a le combate scurt şi formal. Vicleşugul nu înşală vigilenţa *Index*-ului. De altfel, în corespondenţa personală se exprimă mai liber: „Ce laşitate să înduri atîtea suferinţe şi să nu mori", scrie el. Îngrozit de propria îndrăzneală, preferă să-şi distrugă manuscrisul tratatului despre *Thraséas*, care ar fi fost poate prima apologie a suicidului filozofic.

Tot o expunere a filozofiei stoice îi furnizează lui Scioppius, în 1606, pretextul de a se extazia în faţa sinuciderilor eroice, în special faţă de cea a lui Cato[10]. În aceeaşi epocă, Honoré d'Urfé, romancier şi moralist, face, în 1598, diferenţierea, în *Epistres morales*, între suicidul din laşitate şi suicidul eroic. Faţă de primul, nu are decît dispreţ: „Pentru că moartea vă este mai pe plac decît durerea rănilor, înmormîntaţi-vă! Şi pentru că servitutea vi se pare mai frumoasă decît lupta, rămîneţi sclavi!" Sinucigaşii-eroi, al căror model rămîne Cato, dau dovadă de „curaj şi măreţie". Honoré d'Urfé incarnează morala aristocratică a „omului bine educat" care ia locul curteanului şi al cărui cuvînt de ordine este onoarea. Condiţia umană presupune numeroase constrîngeri, dar nu ne obligă să suportăm totul. Oamenii nu sînt „obligaţi să îndure toate ticăloşiile pe care această soartă li le hărăzeşte sau pregăteşte". Sînt situaţii în care trebuie să fii în stare să spui nu şi să renunţi mai degrabă decît să te supui la umilinţe degradante şi dezumanizante. În giganticul său roman *Astrée*, care apare cu începere din 1607, Honoré d'Urfé pune această morală în aplicare; mai multe personaje se sinucid aici din dragoste, cu binecuvîntarea autorului.

Anglia elisabetană şi iacobiană e foarte receptivă la aceste idei. Dezbaterile despre sinucidere sînt deschise o dată cu domnia lui Henric al VIII-lea, pe fondul rivalităţii dintre calvinişti şi anglicani şi în faţa ofensivei regale de confiscare sistematică a bunurilor victimelor. Desigur, predicatorii rivalizează pentru a face din suicid opera diavolului, dar unul dintre

---

[8] P. de Dampmartin, *La Fortune de la cour*, ed. din 1713, Liège, p. 345.

[9] Justus Lipsius, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, Antwerpen, 1604.

[10] Caspar Schoppe (Scioppius), *Elementa philosophiae stoicae moralis*, Mainz, 1606.

efectele campaniei lor este să atragă atenţia asupra acestui act şi să stimuleze meditaţia intelectualilor asupra acestui subiect. Scrierilor anticilor li se adaugă, la începutul secolului al XVII-lea, traducerile operelor franceze: *Essais* începînd cu 1603, *Sagesse* a lui Charron în 1608. În 1607, viitorul cancelar Francis Bacon vorbeşte fără urmă de condamnare despre suicid într-unul dintre eseurile lui despre moarte. Mai tîrziu, în 1623, în *The Historie of Life and Death*, studiază sinuciderea dintr-o perspectivă neutră şi ştiinţifică, pe baza experienţei unui om care a încercat să se spînzure pentru a şti care era senzaţia resimţită în momentul părăsirii vieţii: „Răspunse că nu a simţit nici o durere, dar că a văzut la început foc sau flăcări, apoi un fel de ceaţă neagră-verzuie şi, în final, o culoare albastru-marin, viziuni obişnuite ale pierderii cunoştinţei."[11]

BIATHANATOS AL LUI JOHN DONNE

Încoronarea acestei serii de lucrări despre suicid este o carte destul de ieşită din comun, scrisă spre anul 1610 de un capelan anglican de la curtea Angliei, doctor în teologie al Universităţii din Cambridge, lector în teologie la Lincoln's Inn, marea şcoală de drept de la Londra: *Biathanatos*. Autorul său, John Donne, este în acelaşi timp umanist, predicator, teolog, receptiv la toate curentele de opinie din epoca lui. Nu este nici un marginal, nici un original, ci un înalt pastor protestant responsabil. Ceea ce conferă tratatului său o certă gravitate.

Subtitlul indică subiectul într-o manieră foarte încîlcită, printr-o dublă negaţie: *Despre faptul că autoomuciderea nu este atît de firesc un păcat încît să nu poată fi niciodată altfel* (*That self-homicide is not so naturally sin that it may never be otherwise*). Altfel spus: suicidul poate să fie justificat. Este vorba într-adevăr de primul tratat consacrat în întregime unei reabilitări a suicidului. John Donne este conştient de îndrăzneala şi răspunderea lui, şi puţin a lipsit să nu-şi distrugă manuscrisul, ca Lipsius: „Am ajuns atît de departe în ideea de a-l distruge, încît puţin a lipsit să nu-l ard", îi scrie, în 1619, lui Sir Robert Ker. De altfel, refuză cu încăpăţînare publicarea acestuia şi se mulţumeşte să răspîndească printre prietenii de încredere cîteva copii. Pe exemplarul pe care-l lasă fiului său, scrie: „Să nu se publice şi să nu se ardă", iar pe cel pe care îl încredinţează lui Sir Robert Ker: „O carte scrisă de Jack Donne, şi nu de doctorul Donne." Cartea va fi publicată abia la şaisprezece ani după moartea lui. În secolul al XVIII-lea, David Hume va uza de aceeaşi prudenţă în legătură cu tratatul său despre suicid.

---

[11] F. Bacon, *The Historie of Life and Death*, Londra, 1638, p. 274.

Fără îndoială, „prudenţă" nu este cuvîntul cel mai potrivit. John Donne ştie că încalcă un tabu şi se teme să-şi asume responsabilitatea sinuciderilor care vor fi provocate de cartea lui. Pentru că una este să-ţi mărturiseşti admiraţia pentru Brutus şi Cato, figuri aproape mitice prin vechimea lor, şi alta să demonstrezi că sinuciderea este un act care nu profanează nici natura, nici legea divină şi care nu ar trebui să fie sancţionat. John Donne îşi sporeşte deci precauţiile, asigurînd că nu face în nici un caz apologia suicidului şi declară că refuză să specifice care ar fi circumstanţele concrete care autorizează sinuciderea: „M-am abţinut cu bună ştiinţă să extind acest discurs la exemple şi la reguli particulare, în acelaşi timp pentru că nu îndrăznesc să mă erijez în magistru într-o ştiinţă atît de specială şi pentru că limitele îi sînt întunecate, abrupte, alunecoase şi strîmte şi pentru că greşeala poate fi fatală."[12]

Totuşi, adaugă el, a venit timpul să îndrăznim „să punem acest metal la încercare" şi „să ne eliberăm de tirania acestei prejudecăţi". Ţelul său ţine de convergenţa uneia dintre preocupările culturale ale epocii sale şi o situaţie personală dureroasă. John Donne are impresia că şi-a ratat existenţa, căsătoria, situaţia. Devine melancolic şi se gîndeşte la moarte, a cărei obsesie îi străbate întreaga operă. *Biathanatos*, în ciuda formei sale scolastice, nu este un exerciţiu de stil. John Donne şi-ar fi dat atîta silinţă în acelaşi timp pentru a-şi scrie şi pentru a-şi ascunde tratatul dacă nu ar fi fost vorba decît de un joc intelectual? Cartea îşi are originea în viaţa şi epoca sa; în acelaşi timp, un tînăr preot catolic, Duvergier de Hauranne, curînd abate de Saint-Cyran, tratează şi el, chiar dacă într-o manieră mai puţin îndrăzneaţă, cazuri în care sinuciderea este permisă.

Una dintre marile cutezanţe ale lui John Donne, care se desprinde de toate abordările precedente, este că meditează la problema suicidului în chiar interiorul creştinismului. În loc s-o ia pe ocolite, apelînd la Cato, Lucreţia sau Seneca, el se situează din capul locului în teologia creştină şi nu utilizează decît argumente religioase şi tradiţionale. Atacul este frontal: considerăm ca evident că suicidul este cel mai grav dintre păcate; dar, dacă examinăm argumentele care susţin această evidenţă, constatăm că sinuciderea poate să nu constituie un păcat grav şi poate chiar să nu fie deloc un păcat. În orice caz, nu avem dreptul să judecăm că un om sau altul este damnat pentru că şi-a luat viaţa, multe dintre faptele pe care le condamnăm în prezent fiind permise în Biblie.

Cartea lui John Donne conţine trei părţi: suicidul este contrar legii naturii, legii raţiunii, legii lui Dumnezeu?

Legii naturii? Atunci ar trebui să condamnăm orice asceză, toate practicile care urmăresc să „îmblînzească" propria noastră natură. Natura pro-

---

[12] J. Donne, *Biathanatos*, ed. M. Rudick şi M. P. Battin, New York, 1982, p. 193.

prie omului este raţiunea, ea ne deosebeşte de animale. Raţiunea este aşadar cea care trebuie să ne lumineze asupra a ceea ce este bun sau rău pentru noi. Se poate cîteodată să fie mai raţional să ne luăm viaţa. Mai mult, oamenii se sinucid peste tot şi în toate timpurile, ceea ce arată că acest act nu este atît de contrar înclinaţiei fireşti pe cît se spune.

Legii raţiunii? Raţiunea este cea care conduce legile umane. Însă anumite legi, în special cele ale Romei, nu condamnă sinuciderea, şi nici măcar dreptul canonic nu a condamnat-o întotdeauna. Anumiţi teologi, ca Sfîntul Toma, declară că sinuciderea aduce prejudicii statului şi societăţii, deoarece le lipseşte de un membru util. Dar nu am putea să spunem acelaşi lucru despre un general care se călugăreşte sau despre un emigrant? Şi în acest caz, mortificările excesive pot să fie adevărate sinucideri deghizate, pe care nici o lege nu le condamnă. Putem deci să renunţăm la viaţă pentru un bine superior.

Legii lui Dumnezeu? Pastorului protestant nu-i e nicidecum greu să demonstreze că sinuciderea nu este nicăieri condamnată în Biblie. Există într-adevăr „Să nu ucizi!“, dar, dacă se fac excepţii pentru milioanele de omoruri comise în război şi în execuţiile capitale, de ce nu s-ar face pentru sinucigaşi, mult mai puţin numeroşi? Martiriul voluntar nu este un suicid? Moartea lui Cristos, după modelul Bunului Păstor, nu este suicidul prin excelenţă? Cît despre argumentarea Sfîntului Augustin după care Samson ar fi primit o chemare divină, ea este o pură presupunere.

Raţionamentul lui John Donne nu e fără cusur; confuz şi fastidios, el abuzează de silogisme şi de analogie. Are totuşi o forţă de necontestat.

JOHN DONNE — UN CONTEMPORAN AL LUI GALILEI

John Donne vrea să demonstreze că, de fapt, condamnarea sinuciderii decurge dintr-o falsă evidenţă şi că este departe de a fi păcatul absolut, cum au proclamat-o teologia medievală şi cea modernă. Este un remediu „salutar în maladiile fără nădejde, dar de fapt otravă“. Totuşi, *Biathanatos* nu va avea succes deloc, fără îndoială din cauza formei descurajante, dar, mai ales, din cauza conţinutului: puţini îşi dau osteneala să examineze această carte precedată de o reputaţie sinistră; ea arde chiar şi mîinile celor care împărtăşesc aceleaşi idei şi care nu vor să se compromită citînd-o. Aliat stînjenitor, *Biathanatos* nu va fi utilizat decît de cîţiva libertini.

A fi sau a nu fi trebuie să rămînă o întrebare. Orice tentativă de răspuns prea exact îi destramă farmecul, care constă în imprecizia melancolică şi romantică ce învăluie într-o ceaţă misterioasă prăpăstiile vertiginoase pe care spiritul le bănuieşte fără să şi le poată imagina. John Donne a făcut un pas prea mult, plasîndu-se prin îndrăzneala lui dincolo de ceea ce epoca

sa voia să audă. Cartea lui rămîne, cu toate acestea, una dintre mărturiile marcante ale unei epoci ce repune în cauză valorile tradiționale și caută noi repere. La fel ca rigurosul său contemporan Pierre de Bérulle, John Donne face referință la astronomia nouă, cea a lui Copernic, Giordano Bruno, Galilei. Revoluția astronomică a marcat spiritualitatea începutului de secol al XVII-lea; ea a contribuit la zdruncinarea sistemelor tradiționale și la afirmarea unor noi certitudini, așa cum relativitatea spațio-temporală de la începutul secolului al XX-lea va provoca un seism cultural și moral. În același moment, în anii 1610, Galilei, născut în 1564, stabilește științific heliocentrismul, Pierre de Bérulle, născut în 1575, elaborează spiritualitatea cristocentristă, întemeiată pe neantul omului, iar Jakob Böhme, născut și el în 1575, își aprofundează misticismul bazat pe „abis", pe opoziția dintre „ființă" și „neant". John Donne, născut în 1572, afirmă că autonomia omenească e suficient de puternică pentru a permite libera alegere între viață și moarte. Există aici mai mult decît o coincidență: o criză culturală, pe care o va rezolva provizoriu generația următoare, cea a lui Descartes, Pascal, Hobbes.

DUVERGIER DE HAURANNE JUSTIFICĂ ANUMITE SINUCIDERI

Meditația despre sinucidere este unul dintre semnele acestei crize. Mai avem nevoie de încă o exemplificare? În 1609, Henric al IV-lea prezintă anturajului său următoarea întrebare: este permis unui supus să-și sacrifice viața pentru a o salva pe cea a regelui? Un tînăr cleric din Béarn, care tocmai fusese introdus la curte, Jean Duvergier de Hauranne, se apucă atunci să scrie un tratat despre *Întrebarea regală*, în care afirmă că, în anumite cazuri, nu numai că este licit, dar este chiar o datorie să-ți oferi viața.

Pentru a ajunge la această concluzie, viitorul abate de Saint-Cyran începe prin a demonstra că sinuciderea nu este neapărat condamnabilă în sine. Ca și John Donne, el caută mai întîi să „înlăture într-un fel distorsiunea" pe care „o asociem strict acțiunii" sinuciderii. Omorul și sinuciderea nu sînt acțiuni negative decît „dacă le considerăm în sine, total lipsite și desprinse de orice relație care le conferă strălucire și care le imprimă demnitatea virtuții morale"[13]. Altfel spus, suicidul trebuie judecat în circumstanțele care i-au dat naștere, și nu în mod absolut. Nu se poate întîmpla ca suicidul unei persoane plasate în asemenea împrejurări să fie licit? Dacă există atîtea excepții pentru omucidere, de ce nu ar exista pentru sinucidere? În particular, dacă contribuie la salvarea unui personaj esențial al

---

[13] Duvergier de Hauranne, *Question royalle*, Paris, 1609, pp. 3 și 4.

statului. O asemenea acţiune nu ar putea fi nici împotriva naturii, nici împotriva raţiunii, nu mai mult decît cea a soldatului care aruncă în aer turnul pe care trebuie să îl apere. A se sacrifica pentru rege este chiar o obligaţie faţă de societate.

Operă de circumstanţă, produsă de un spirit tînăr şi imprudent care excelează în utilizarea capcanelor cazuistice învăţate de la maeştrii iezuiţi? Iată un lucru în parte adevărat, şi abatele de Saint-Cyran va dispune personal retragerea exemplarelor cărţii sale din biblioteci. Dar trebuie să ţinem seama şi de psihologia foarte tulbure a acestui om, despre care abatele Bremond spunea: „Mi se pare dificil să nu recunosc în cazul lui indicii evident morbide, o ereditate psihopatică destul de evidentă.“[14] Pentru eminentul autor, Saint-Cyran suferă de un „dezechilibru mintal care apare în mod manifest“[15]. În 1617, recidivează cu un tratat în care demonstrează că preoţii au dreptul să poarte arme. Umorul său depresiv, delirul de persecuţie, atitudinile sale ambigue îi nelinişte sc chiar şi pe prietenii lui de la Port-Royal. Abatele de Saint-Cyran îşi va reporta atracţia patologică pentru morbid, o va „sublima“ într-o spiritualitate a neantizării şi a urii faţă de viaţă: „Pentru a iubi această viaţă muritoare, trebuie să fii bolnav sufleteşte şi să fii posedat de vreo patimă nefastă“, scrie el. Trebuie să ne „nimicim“ întru spirit murind pentru lume: „Sfîrşitul datului fiecăruia dintre noi este să ne nimicim şi să intrăm prin forţă în acest nimic, care ni se potriveşte prin natură şi din care am fost scoşi prin atotputernicia lui Dumnezeu.“[16] Trecem aici de la sinuciderea fizică la sinuciderea spirituală cu aceeaşi fascinaţie pentru neant. Din anumite puncte de vedere, spiritualitatea franceză a secolului al XVII-lea furnizează un substitut suicidului prin refuzul participării la viaţa lumii. Ea e născută direct din profunda criză a conştiinţei creştine a anilor 1580–1620.

APARIŢIA MELANCOLIEI. ROBERT BURTON

O altă manifestare a acestei crize e tendinţa de secularizare şi deci de banalizare a suicidului. În faţa clerului diferitelor confesiuni, care continuă să-l vadă pe Satana în spatele fiecărui suicid prin intermediul deznădejdii

[14] Abatele Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1923, vol. IV, p. 50.

[15] *Maximes saintes et chrestiennes tirées des lettres de Messire Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, ed. a 2-a, Paris, 1653, p. 76.

[16] *Ibid.*, p.77. El adaugă puţin mai departe: „Cel mai scurt mijloc de a scăpa de nenorociri e să te complaci să rămîi în mijlocul lor atîta timp cît Dumnezeu va găsi de cuviinţă s-o hotărască.“

care o suscită, anumiţi intelectuali şi medici încep să analizeze procesul psihologic care conduce la suprimarea propriei vieţi şi îi dau un nume: melancolia. Deznădejdea este o noţiune morală, este un păcat; melancolia este o noţiune psihologică, este un dezechilibru al creierului. Sinuciderea, obiect de studiu medical, se secularizează.

Distincţia nu trebuie încă exagerată: în 1586, în *Tratatul melancoliei*, Timothy Bright face din suicid un produs al răzbunării divine şi al ispitei diavoleşti[17]. Melancolia va păstra mult timp o coloratură morală, cu atît mai mult cu cît explicaţiile psihologice date sînt extrem de superficiale şi fanteziste. În 1607, Fernel defineşte „umoarea melancolică", înrudită cu pămîntul şi toamna, ca pe o sevă „densă în consistenţă, rece şi uscată în natura ei"[18]. Excesul acestei umori în creier generează gîndurile sumbre care-i afectează pe melancolici şi le fixează obsesiv atenţia pe un obiect: „Toate simţurile le sînt distorsionate de o umoare melancolică răspîndită în creier", scrie Weyer[19]. După Sydenham, această bilă neagră îi determină pe unii să-şi ia viaţa: „Se tem de moarte, şi totuşi se sinucid deseori voluntar."[20] Încă din 1583, medicul englez Peter Barrough observa că persoanele ce suferă de melancolie „doresc moartea şi, foarte des, plănuiesc şi hotărăsc ele înseşi să-şi pună capăt zilelor"[21], în timp ce, în 1580, La Primaudaye scria în *L'Académie Françoise* că bila neagră îi împinge pe unii chiar în situaţia de a se urî, de a cădea pradă deznădejdii şi de a se sinucide. În 1609, Plater plasează melancolia în rîndul „leziunilor funcţiunilor"[22].

Melancolia, ca motiv al suicidului, este cu adevărat o boală[23]. Dar de unde provine această maladie? Robert Burton examinează în 1621 această problemă în celebrul său tratat *Anatomy of Melancholy*[24]. Această afecţiune, spune el, îi vatămă în special pe oamenii care au aplecare spre studiu, ale căror meditaţii pot uşor să se preschimbe în-o sesii morbide. Chiar

[17] T. Bright, *A Treatise of Melancholie*, Londra, 1586, p. 228.

[18] Fernel, *Physiologia*, 1607, p. 121.

[19] Citat de Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éd. Gallimard, 1972, p. 281 (cf. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. rom. cit., p. 260).

[20] *Ibid.*

[21] P. Barrough, *The Method of Psysick*, Londra, 1596, p. 46.

[22] F. Plater, *Praxeos medicae tres tomi*, Basel, 1609.

[23] Tema melancoliei în Anglia în această epocă a fost studiată de L. Babb, *The Elizabethan Malady: a Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, Michigan State College Press, 1951.

[24] Pentru un studiu sistematic al acestui tratat: J.-R. Simon, *Robert Burton et l'anatomie de la mélancolie*, teză de filologie, Paris, 1964; H. Trevor-Roper, „Robert Burton and the Anatomy of Melancholy", în *Renaissance Essays*, Londra, 1961.

el este subiectul acestei înclinaţii şi, de aceea, mărturiseşte: „Scriu despre melancolie ca să am o ocupaţie, pentru a evita melancolia."

Descrierea pe care o face el bolii este clasică: în aceeaşi măsură fiziologică şi analogică, în virtutea corespondenţelor universale; este vorba de un exces de bilă neagră, asociat celui mai sumbru dintre elemente, pămîntul, şi celei mai sumbre planete, Saturn. Acest caracter este dobîndit încă de la naştere şi anumiţi oameni sînt deci predestinaţi unui temperament sumbru. Totuşi, acesta poate fi corectat sau agravat de mediul social şi de comportamentul individual. Astfel, un tratament psihosomatic credem că poate atenua efectele melancoliei, şi chiar să facă din ea o virtute care conferă o profunzime de spirit excepţională, ca în cazul cîtorva mari oameni şi profeţi religioşi.

Marsilio Ficino indicase deja bazele curei într-o manieră neoplatoniciană: muzică, aer curat şi soare, mirosuri frumoase, mîncăruri aromate, vin. Burton adaugă la acestea anumite ierburi recomandate încă de cei din vechime, şi mai ales un tratament psihologic menit să restabilească echilibrul: diversificarea activităţilor, mai puţine cărţi citite, interes îndreptat spre subiecte variate. Nu există remediu universal şi fiecare trebuie să adopte un gen de viaţă potrivit: solitarul trebuie să frecventeze mai mult lumea şi să se confeseze apropiaţilor lui, mondenul trebuie cîteodată să se izoleze; este bine să frecventezi femei frumoase, a căror vedere bucură inima, şi să ai o viaţă sexuală normală, deoarece frustrarea în acest domeniu este sursă de melancolie, dar trebuie evitat dezmăţul; trebuie practicate matematicile şi alte ştiinţe care captivează în mare măsură mintea, cum ar fi cronologia. Pe scurt, trebuie dusă o viaţă echilibrată. Burton face de asemenea indirect răspunzătoare de melancolie organizarea socio-economică, afirmînd că sărăcia e o cauză importantă a tulburărilor psihice. În toate aceste aspecte, gîndirea sa e deosebit de modernă, foarte îndepărtată de explicaţiile supranaturale ale clerului din epoca sa. Se revoltă împotriva tratamentelor melancoliei prin exorcisme şi practici astrologice.

Dacă această maladie se poate îngriji parţial, ea se poate şi agrava în anumite circumstanţe, şi gîndurile sumbre se transformă atunci în căutare a morţii. Bolnavii au sufletul „cangrenat, macerat de griji, nemulţumirile, *taedium vitae*, neliniştea, spaima, dezechilibrul, nehotărîrea azvîrlindu-i în nenorociri de nedescris. Ei nu pot suporta compania, lumina, viaţa însăşi, [...] se distrug, ceea ce se întîmplă frecvent şi e răspîndit printre ei". Fizionomia bolnavului „se schimbă dintr-o dată, are inima grea, gînduri copleşitoare îi tortureazăă mintea şi, într-o clipă, e doborît şi nu mai vrea să trăiască; vrea să-şi ia viaţa"[25]. Numeroase împrejurări pot să-l determine să ia

[25] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. 1948, Londra, 3 vol., I, 407–408.

această hotărîre: mizeria, boala, moartea unei ființe iubite, pierderea libertății, educația, calomniile, dar doi factori sînt nocivi cu deosebire: gelozia în dragoste și teama religioasă. În primul caz, bolnavul e pus în situația să ucidă obiectul geloziei sale și apoi să se sinucidă. În cel de-al doilea, se sinucide, convins că nu-și poate găsi propria mîntuire.

Robert Burton îi face responsabili de această deznădejde religioasă în același timp pe catolici și pe puritani. Primii, prin credințele lor superstițioase și idolatre, favorizează acțiunea diavolului. Ceilalți răspîndesc teroarea prin predicile lor apocaliptice. Ca bun anglican, Burton este om al echilibrului și al moderației. Exagerările nu sînt bune nici în religie, nici în celelalte. Ateismul trebuie evident evitat, fiindcă diavolul este atunci singurul stăpîn. Dar nici excesul religios nu este mai bun. Ascetismul dereglează mintea. Interpretarea liberă a Scripturii poate să ducă la deznădejde. Predestinarea calvinistă, convingîndu-i pe unii că sînt damnați orice ar face, este evident un factor de disperare. Nenorociții cu mintea fragilă se văd deja în infern „ei simt pucioasa, vorbesc cu demonii, văd himere, umbre amenințătoare, urși, cucuvele, maimuțe, cîini negri, monștri, aud urlete îngrozitoare, zgomote înspăimîntătoare, strigăte, tînguiri, plînsete". Terorizați, unii se sinucid.

Burton începe apoi să vorbească direct de acest act. Simțim că ezită. După ce a făcut din suicid rezultatul unei boli mintale agravate de împrejurările exterioare și de un context defavorabil, cum ar putea să-i mai condamne pe acești nefericiți iresponsabili? În mod clasic, el începe prin a recapitula opiniile și autoritățile care au vorbit favorabil despre sinucidere: începînd cu cei vechi, pentru care este un act de libertate și de curaj, și pînă la moderni, ca Thomas Morus. Printr-un procedeu evident tendențios, el îl socotește chiar și pe Sfîntul Augustin printre cei care justifică moartea voluntară. Apoi, după ce a invocat cazurile celebre ale Antichității, declară fără să convingă: „Dar acestea sînt atitudini false și păgîne, paradoxuri profane ale stoicilor, pilde negative." Retractare pur formală. De fapt, Robert Burton pledează pentru indulgență și milă. Nimeni nu știe dacă sinucigașii ajung în iad, asta Dumnezeu hotărăște. În ce ne privește, ar trebui mai degrabă să-i plîngem: „Cenzurarea severă a cazurilor celor care atentează la propria viață sau, în crize extreme, la viața celorlalți, ceea ce fac uneori, [...] trebuie atenuată la cei care sînt nebuni, dereglați temporar, sau cînd remarcăm că sînt de mult timp melancolici, și acest lucru în cel mai înalt grad; ei nu știu ce fac și, lipsiți de rațiune, de judecată, de tot, sînt ca o navă fără pilot care trebuie cu necesitate să se ciocnească de primul banc de nisip și să naufragieze."[26]

---

[26] *Ibid.*, I, 439.

Tendinţa suicidară, rezultat al melancoliei, este deci o boală, şi nu un păcat diavolesc: opera lui Burton marchează o turnantă în modul de abordare a morţii voluntare. Evident, această interpretare secularizată nu e pe gustul Bisericilor, care, în aceeaşi epocă, înăspresc condamnarea morală a suicidului. Din acea clipă, vor exista două concepţii antagoniste, care se vor opune pînă în secolul al XIX-lea. În 1620, concepţia religioasă este pe deplin predominantă. Nici măcar Burton nu s-a rupt în întregime de ideea intervenţiilor diavoleşti: printre remediile pe care le sugerează, se găsesc plante ca bujorul (*Paeonia*), anghelica (*Archangelica officinalis*) şi, mai ales, hypericaceele sau *saint John's wort*, supranumite *fuga daemonum*, care au virtutea de a alunga diavolul, cît şi vindecea (*Betonica officinalis*), utilizată încă din Antichitate în cimitire şi care îndepărtează apariţiile malefice.

Explicarea prin melancolie este, în pofida a toate, o primă cale de desacralizare şi de depenalizare a suicidului, pe care vor putea mai tîrziu să se bazeze partizanii toleranţei. Un întreg curent medical şi filozofic va atribui, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, tendinţele suicidare dezechilibrelor fiziologice datorate melancoliei: La Mesnardière, în 1635, în *Traité de la mélancolie*, Jonston, în 1644, în *Idée universelle de la médicine*, Murillo, în 1672, în *Novissima hypocondriacae melancholiae curatio*, Willis, în 1672, în *De anima brutorum*, Blackmore, în 1726, în *A Treatise of the Spleen and Vapours*, Boissier de Sauvages, în 1763, în *Nosologie méthodique*, Linné, în 1763, în *Genera morborum*, Lorry, în 1765, în *De melancholia et morbis melancholicis*, Faucette, în 1785, în *Über Melancholie*, Andry, în acelaşi an, în *Recherches sur la mélancolie*, Weickhard, în 1790, în *Der philosophische Artzt*. Pentru toţi, cum o exprimă *Encyclopédie*, melancolia este un „delir special, în care se meditează obsesiv la unul sau două obiecte, în mod determinat, fără febră sau furie, aspect prin care diferă de manie şi frenezie. Acest delir este legat cel mai adesea de o tristeţe insurmontabilă, de proastă dispoziţie, de mizantropie, de o tendinţă evidentă pentru solitudine“[27].

Dacă ar fi să-i credem pe unii medici ai epocii, în cazul particular al melancoliei religioase o psihoterapie *avant la lettre* reuşeşte cîteodată să vindece tendinţele suicidare. Lusitanus, în 1637, descrie în *Praxis medica* o astfel de cură prin „realizarea teatrală“: un om îşi închipuia că este damnat din cauza păcatelor sale şi nici un raţionament nu putea să-l consoleze; medicul pătrunde atunci în delirul său, făcînd să-i apară un înger

---

[27] Citat de Michel Foucault, a cărui *Histoire de la folie à l'âge classique* (cf. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. rom. cit.) rămîne pentru acest subiect lucrarea de referinţă.

îmbrăcat în alb şi purtînd o spadă, care îi face o exortaţie şi îi declară că păcatele îi sînt iertate[28].

DEZBATERILE DESPRE SUICID ÎN ROMAN

Temă de reflecţie filozofică, de studiu medical şi psihologic, problema lui „a fi sau a nu fi“ pătrunde şi în literatură, între 1580 şi 1620. Suicidul are o frecvenţă accelerată în roman, în poezii şi pe scenele teatrelor, unde ficţiunea permite să se evite condamnările oficiale. Din acest desfrîu imaginar de morţi voluntare sînt de reţinut două concluzii: popularitatea temei şi absenţa reprobării din partea autorilor faţă de acest act. Nici o lecţie morală nu se desprinde din aceste opere pentru a condamna suicidul, care este comis atît de cei buni, cît şi de cei răi şi care, în funcţie de motive şi circumstanţe, este, rînd pe rînd, un act admirabil sau laş.

Sinuciderea este unul dintre ingredientele romanului manierist, care înfloreşte în toată Europa sub variate apelative: gongorism spaniol, marinism italian, eufuism englezesc. În intrigile alambicate din Pays de Tendre (ţară imaginară ale cărei rîuri, aşezări etc. reprezintă, în anumite romane din veacul al XVII-lea, fazele, evoluţia iubirii — *n.ed.*), e de bun gust să te arunci în apă în caz de complicaţie amoroasă, precum Céladon în *L'Astrée*. Este o portiţă de scăpare elegantă şi comodă, pe care autorii nu prididesc să o utilizeze, cu un adaos impresionant de suspine şi fără cea mai mică consideraţie pentru morala tradiţională sau pentru simpla logică. În *Les Contes du monde aventureux*, eroinele se sinucid după ce au declarat că sinuciderea conduce în infern; în 1597, în *Les Amours de Cléandre et Domiphille*, Cléandre califică sinuciderea drept o „crimă dezgustătoare“, şi, atunci cînd se decide să o comită, o numeşte „gloria“ sa; în 1617, în *Amours diverses*, Nervèze o determină pe eroina sa Marizée, care era totuşi în paradis, să se căiască pentru că s-a sinucis. Albert Bayet, care a trecut în revistă toate romanele franceze importante din această epocă, scrie: „Nu cunosc nici măcar un caz în care sinuciderea unui personaj să-l facă odios. Dimpotrivă, cei care se sinucid pentru a-şi salva onoarea sînt, prin remuşcări sau prin dragoste, întotdeauna simpatici.“[29] Îl credem pe cuvînt. De altfel, el furnizează o cuprinzătoare listă cu aceste sinucideri romaneşti, a căror cauză este deznădejdea din dragoste, remuşcarea, castitatea, preocuparea pentru onoare.

[28] Z. Lusitanus, *Praxis medica*, 1637, pp. 43–44.
[29] A. Bayet, *Le Suicide et la morale*, Paris, 1923, p. 521.

Dar decît să intrăm în meandrele acestor interminabile romane, mai bine să examinăm fragmentele în care eroii discută problema suprimării propriei vieţi. În 1572, în *Printemps*, roman scris de d'Yver, un personaj expune ideile păgîne despre sinucidere, pe care o aprobă dacă este comisă „pentru o cauză demnă de laudă": salvarea castităţii, cunoaşterea alcătuirii lumii de dincolo, îndeplinirea unui serviciu faţă de societate, dezgust de viaţă, rămînînd puţine cauze blamabile. Poissenot admite, în 1586, în *Nouvelles histoires tragiques* existenţa a două morale: una pentru păgîni, în care sinuciderea poate să fie încununată de glorie, alta pentru creştini, în care e interzisă. Romanele lui Ollenix du Mont-Sacré sînt bogate în dezbateri de acest gen. În 1585, personajul d'Arcas din *Les bergeries de Juliette* se erijează în avocatul elocvent al măreţiei sinuciderii, care oferă posibilitatea de a pune capăt tuturor nenorocirilor noastre. Natura „ne-a pus în mîini propriul remediu salutar al privaţiunilor, care reprezintă o ieşire senină din această lume". Pentru că avem la dispoziţie această posibilitate de salvare, este dezonorant să implorăm ajutorul material sau moral al celorlalţi: „Există un remediu apropiat şi privat, care e moartea." Şi să nu ni se spună că aceasta dăunează ţării sau familiei, deoarece, în orice caz, cel care este îndeajuns de disperat pentru a se sinucide nu mai este de nici o utilitate pe pămînt, unde nu poate „să facă nimic bun". De altfel, cei care se sinucid sînt „lăudaţi şi stimaţi de toată lumea". Anticii demonstrau prin acest act că erau superiori „nu numai naturii, ci şi tuturor puterilor cerului." La aceste cuvinte, Phillis, interlocutorul lui d'Arcas, „nu ştia pur şi simplu ce să răspundă". Nu e în stare să prezinte decît argumente vulnerabile: nu trebuie să distrugem opera Ziditorului; trebuie să mai rămînă oameni, pentru a-l slăvi pe Dumnezeu. D'Arcas nu este convins, şi decide să-şi ia viaţa. În acelaşi roman, Juliette îl ridică în slăvi pe Bransil, care hotărăşte să moară prin înfometare, cu toate că declarase că suicidul înseamnă nesupunere faţă de Dumnezeu.

În 1595, în *Œuvre de la chasteté*, Ollenix dezbate problema în cazul unui om căzut pradă deznădejdii din dragoste. Acesta se întreabă „dacă omul, pe care durerea îl face propriul lui duşman, care socoteşte durerea la fel de crudă ca şi viaţa însăşi, n-ar trebui să încerce să părăsească această lume, pentru ca, murind, să mortifice şi răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu, care nu provine din gura sa, şi deznădejdea, care încearcă să-l determine să-şi devină propriul ucigaş. Căci, din două nenorociri, e de ales cea mai mică, iar asta înseamnă, mi se pare, că e mai bine să mori decît să trăieşti pentru a-ţi ucide sufletul în păcat"[30].

Romanul oferă ocazia de a expune liber problemele, iar simplul fapt de a le formula înseamnă contestarea moralei tradiţionale, după cum putem

---

[30] Ollenix du Mont-Sacré, *Œuvre de la chasteté*, Paris, 1595, p. 78.

constata în *Le Voyageur malchanceux* de Thomas Nashe, din 1594, în care eroina Héraclide se sinucide cu o lovitură de cuţit în aceleaşi circumstanţe ca romana Lucreţia şi după ce pune îndelung faţă în faţă măreţia gestului şi interdicţia creştină. În 1596, un personaj din *Marianne du Philomène*, pentru a dobîndi curaj în faţa sinuciderii, evocă „îndrăzneala", „consecvenţa", „măreţia" Porciei, Cleopatrei şi Sophonisbei. Regăsim aceeaşi exortaţie în *Les amours de Cléandre*, din 1597. *Astrée*, compus începînd din anul 1607, este plin de sinucideri din dragoste, considerate ca fireşti, pentru că nu eşti iubit de cel sau cea pe care îl sau o iubeşti, pentru că refuzi să-i fii necredincios, sau, pur şi simplu, pentru că socoteşti că viaţa nu mai este suportabilă peste un anumit nivel de degradare. În 1609, Jean d'Intras reia, în *Le lit d'honneur de Chariclée*, o dezbatere despre legitimitatea sinuciderii în legătură cu personajul Mélisse, care, respins de Chariclée, analizează această eventualitate. Conchide că cele patru motive care ar putea să i se opună morţii — legea divină, legea naturii, amorul propriu, judecata posterităţii — nu rezistă în faţa exigenţei de libertate care constituie măreţia omului. Cînd, în finalul cărţii, eroina ia aceeaşi decizie, autorul intervine pentru a slăvi această moarte, „care, după aprecierea lumii, nu poate fi slăvită cu suficientă demnitate de mine". În 1620, în *Le Temple des sacrifices*, eroul, vorbind de sinuciderea unui îndrăgostit, declară: „În ce mă priveşte, nu pot să condamn aceste acţiuni cînd fac dovada unei adevărate iubiri. Dimpotrivă, laud cu prisosinţă ţelul care nu poate fi găsit decît în sufletele frumoase, pentru că doar ele singure sînt capabile să iubească."[31]

Poezia alegorică, după care epoca este avidă, conţine şi dezbateri despre suicid. În *La Reine des fées*, de Edmond Spencer, cavalerul Croix-Rouge, care reprezintă sfinţenia, înfruntă Deznădejdea, în special cea religioasă, care conduce la sinucidere. Cavalerul, învins, nu scapă de moarte decît graţie intervenţiei Unei, (Adevărul), iar Deznădejdea se spînzură de necaz. Morala tradiţională este salvată, dar, ca întotdeauna, ea nu se retrage nevătămată din luptă. Spencer, pesimist şi ispitit el însuşi de gîndul morţii, încearcă să-şi exorcizeze, ca şi Burton, melancolia, expunîndu-şi temerile în propriile scrieri.

Romanele şi poeziile din Evul Mediu relatau şi ele deseori despre sinucideri, prezentîndu-le, fără comentarii, ca acte eroice în cadrul unei morale cavalereşti. Noutatea este că romancierii anilor 1580–1620 organizează în spaţiul operelor pe care le creează veritabile dezbateri scolastice, opunînd argumentele pentru şi contra sinuciderii eroilor. Fără să vorbim de o adevărată modă, putem să conchidem că problema îi preocupă de acum

---

[31] Du Verdier, *Le Temple des sacrifices*, Paris, 1620, p. 172.

înainte şi pe autori, şi pe cititori. Ea face evident parte din cazurile de conştiinţă dezbătute curent. Şi, dacă se discută despre legitimitatea suicidului, asta se întîmplă pentru că, în ciuda masivei condamnări venite din partea autorităţilor politice şi religioase, îndoiala a prins rădăcini.

SUICIDUL ÎN TEATRU

Întrebarea lui Hamlet e prezentă pe toate scenele europene în tragedii cu succes din ce în ce mai mare. În toate limbile, în toate formele, în faţa tuturor categoriilor de public, teatrele răsună de marea întrebare: „A fi sau a nu fi?“ În Franţa, în preajma anului 1600, sinuciderea are succes de casă şi o auzim declamîndu-şi aproape pretutindeni meritele:

De-ţi este interzisă viaţa-n libertate
Capăt să-i pui, se cade, cu seninătate[32].

Prin ăst din urmă act de vitejie
Două flageluri deodată-nvingi:
Dorinţa ce te roade şi moartea ce te-a legat în chingi[33].

Pumnalu-n inimă ţi-e teamă să-l înfigi?[34]

De moarte am nevoie, de moartea cea frumoasă,
În ajutorul meu te chem, o, moarte generoasă[35].

Doar celor slabi de fire, cu inimi fără vlagă
În astă lume tristă de moarte le e teamă
Şi fug de ea nevolnici, uitînd temeritatea,
Nu vor ca, luîndu-şi viaţa, s-obţină libertatea[36].

O, cît de mulţi vor fi în lume pizmăreţii
Voştri,-ai celor care curaj avut-aţi să puneţi capăt vieţii!
Prin moartea voastră, aţi dobîndit renume,
Nemuritor va fi de-acum al vostru nume[37].

În Anglia, unde teatrul anilor 1580–1625 a făcut obiectul importantului studiu al lui Bernard Paulin[38], sinuciderea este un ingredient cvasi-

[32] Monchrestien, *La Carthaginoise*, III.
[33] *Ibid.*
[34] Garnier, *Phèdre*, scena finală.
[35] Id., *Marc Antoine*, actul III.
[36] Ollenix, *Cléopâtre*, actul I.
[37] Jean de La Taille, *Saül*, actul V.
[38] B. Paulin, *op.cit.*

obligatoriu. De la *Romeo și Julieta* și pînă la piesele cu subiecte antice, ea provoacă adevărate hecatombe: anumite tragedii ajung pînă la cinci. Tendința este chiar în creștere: 43 din 1580 pînă în 1600, 128 din 1600 pînă în 1625, fără a mai socoti cele 52 de sinucideri shakespeariene. Motivele suferă o anumită evoluție: dacă dragostea rămîne principala cauză a sinuciderii în toată această perioadă, onoarea trece încetul cu încetul în plan secund în favoarea remușcărilor, în timp ce deznădejdii medievale nu-i mai rămîne decît locul al patrulea, iar motivul socio-economic legat de progresul capitalismului cîștigă tot mai mult teren: e vorba de sinuciderea provocată de ruinarea economică. Explicația sociologică, definită de Robert Burton, începe timid să concureze explicația psihologică, în timp ce explicația supranaturală dă înapoi. Nu o mai găsim decît în ultimele „moralități“ de tip medieval, cum ar fi, în 1581, *Conflictul de conștiință* de Nathaniel Woodes, în care, într-una dintre versiuni, protestantul italian Spira se spînzură, din remușcare, pentru că fusese instigat de diavol să abjure.

Autorii nu emit judecăți, dar prezintă sinuciderea într-o lumină favorabilă, ca pe o forță demnă de admirat, fără a se referi la morala tradițională: totul este o problemă de circumstanță, de motive, de criterii estetice. Predominanța zdrobitoare a suicidului cu armă albă este de altfel un semn al nobleții sale. Spînzurarea, înecul și otrăvirea sînt rare.

În cele o sută de piese studiate de Bernard Paulin, tragediile care îl au ca model pe Seneca sînt marcate de un ritual macabru, ce capătă adesea o turnură atroce, ca în *Tragedia lui Tancred și a Gismondei* de Robert Wilmot (1591). Altele, imitînd operele lui Robert Garnier, constituie ocazii de dezbateri despre sinucidere, cum sînt piesele lui Mary Sidney, Samuel Daniel, Thomas Kyd, în timp ce Marlowe abordează acest act mai ales din perspectiva celui care îl provoacă. Samuel Daniel, Ben Jonson, John Marston, Thomas Heywood, Francis Beaumont, John Fletcher creează tragedii cu subiecte antice, în care cele 39 de sinucideri evocate sînt dictate înainte de toate de motive ținînd de onoare și de politică. Găsim aici chiar și un exemplu de sinucidere fără motiv, din pură indiferență, act gratuit, ca în *Totul e pierdut prin desfrîu*, de William Rowley, unde personajul Dionysias, înainte de a se sinucide, declară: „Trebuie să mor într-o zi, îmi e egal dacă azi sau altă dată.“

În tragediile creștine ale lui Thomas Dekker, sinuciderea este rezervată personajelor negative, la fel ca în operele lui Philip Massinger, oponent înverșunat al morții voluntare. Totuși, în ansamblu, perspectivele devin confuze și se întunecă în epoca iacobiană în comparație cu cea elisabetană: „Se pune tot mai pregnant întrebarea dacă dramaturgii ne invită să-i aprobăm sau să-i blamăm pe cei care se sinucid: confuzia morală a iacobienilor

se dezvăluie acum într-o manieră indiscutabilă"[39], scrie Bernard Paulin. În plus, suicidul se diversifică atît la nivelul motivelor, cît şi al modurilor de execuţie şi al utilizărilor: vedem apărînd suicidul-şantaj, suicidul simulat, suicidul-răzbunare, suicidul ca instrument al vicleniei. Integrată în jocul relaţiilor sociale ca mijloc de constrîngere, sinuciderea se banalizează şi-şi pierde puţin cîte puţin forţa în dezbaterea morală.

SHAKESPEARE ŞI SUICIDUL: DE LA ÎNTREBARE LA DERIZIUNE

William Shakespeare, a cărui operă se întinde din 1589 pînă în 1613, studiază în 52 de sinucideri toate faţetele, toate circumstanţele, toate motivele acestui act. Într-un anumit fel, imensa lui operă este o lungă variaţiune pe tema lui a fi sau a nu fi, dilemă formulată la apogeul artei sale.

Shakespeare nu este un moralist, ci un observator al condiţiei umane. El nu face apologia sinuciderii, şi una dintre observaţiile sale cele mai penetrante este chiar opoziţia dintre vorbă şi faptă. Hamlet, personajul care vorbeşte cel mai mult despre sinucidere, nu se sinucide. Cei care se sinucid o fac rapid şi fără discursuri. În interminabilul său monolog, Lucreţia sfîrşeşte prin a-şi da seama că, meditînd prea mult la motive, riscă să se sustragă de la actul decisiv: „Această deşartă himeră a vorbelor nu-mi face dreptate." A vorbi prea mult despre sinucidere slăbeşte hotărîrea de a trece la fapte: există aici un început de terapie prin demistificarea adevăratelor motive ale sinuciderii, care sînt, în esenţă, egoiste.

Prin aceasta, Shakespeare ajunge infinit mai departe decît contemporanii săi şi dobîndeşte o dimensiune atemporală. Singura lecţie pe care o dă este aceea a modestiei, ce demistifică întreaga cunoaştere şi denunţă toate certitudinile. Ce conţin toate operele înţelepciunii umane? „Vorbe, vorbe, vorbe", spune Hamlet. Ridicoli şi demni de dispreţ sînt cei care pretind că posedă adevărul şi care îl impun celorlalţi. Şi ce este mai impenetrabil ca sinuciderea? „Trebuie deci să ne imaginăm această enormă farsă care este Istoria cînd încearcă să fie altceva decît o expunere de fapte (cel mult!) şi motivează de pildă suicidul", va spune Henry de Montherlant. Dacă Shakespeare vorbeşte mult despre sinucidere, o face pentru a-i descoperi misterul.

Prin diversitatea lor, sinuciderile dau forţă tuturor punctelor de vedere posibile şi, în acelaşi timp, le reduc la neant. Asistăm la defilarea eroicelor sinucideri antice, Brutus, Cassius, Antoniu şi Cleopatra, nefericiţii

[39] *Ibid.*, p. 533.

sinucigaşi din dragoste Romeo și Julieta, sumbrii sinucigaşi care-şi împlinesc destinul, ca Macbeth, vrednicele de milă sinucideri din remuşcare, ca în cazul lui Othello, toți marionete ale împrejurărilor, împinşi la moarte de o mecanică exterioară neîndurătoare, în timp ce melancolicul Hamlet, care vorbeşte craniilor din cimitir, care deliberează asupra chestiunii lui pentru şi contra, nu face nimic, adică rămîne în viață. Ofelia se sinucide fără să spună nimănui nimic; nici un cuvînt de explicație spectatorului. Or, ea se sinucide dintr-un tragic dispreț, la fel ca Romeo și Julieta și, în final, ca toți sinucigaşii, chiar și cei mai mari, care mor pentru onoare.

Onoarea? „Ce-i onoarea? o vorbă. Ce se află în această vorbă: onoare? Văzduh. Grozavă socoteală! Cine este plin de onoare? Cel care a răposat miercuri. O simte el oare? Aş. O aude el oare? Aş. Atunci înseamnă că onoarea nu poate fi simțită. Da, morții n-o simt. Au poate ea vieţui cu viii? Nu. Pentru ce? Defăimarea se împotriveşte. Prin urmare, nu-mi face trebuință: onoarea e ca un prapure la înmormîntare. Și cu asta am încheiat simbolul credinței."[40] Falstaff e cel care vorbeşte, laşul bădăran, personajul respingător. Nu-l întîlneşte însă prin conduita sa bufonul cel demn de dispreț pe nobilul Hamlet? Fiecare în felul său, prințul și tîlharul refuză sinuciderea, primul din teama lumii de dincolo, cel de-al doilea din simpatie pentru plăcerile acestei lumi. „Datorezi o moarte lui Dumnezeu", îi spune prințul Henric lui Falstaff, care răspunde: „Ea nu este încă obligatorie, mi-ar repugna să plătesc înainte de termen. Ce avantaj am să mă prezint astfel în fața celei care nu mi se adresează?"

Sînt ele suficiente motivele de a rămîne în viață? se întreabă Hamlet. Nu-s toate deşarte motivele de a muri? întreabă Falstaff. Să mori pentru cuvinte, pentru idei, pentru onoare, pentru vanitate? Cunoașterea viitorului ar putea fi singura care să furnizeze un motiv valabil de sinucidere. Dacă ar putea citi în cartea viitorului, spune Henric al IV-lea,

Un tînăr dintre cei mai fericiți,
Dac-ar vedea prin cîte a trecut
Și ce-l așteaptă, ar închide cartea
Și s-ar culca nerăbdător să moară[41].

Chiar cele mai celebre şi mai lăudate dintre sinuciderile care au avut loc în Antichitate comportă o parte de iluzie şi de orbire, precum cele ale lui Brutus și Cassius din *Iulius Cezar*. Cît despre Romeo şi Julieta, ei sînt conduşi de o fatalitate care exclude orice judecată: „În loc să demonstreze, Shakespeare prezintă", scrie Bernard Paulin. „Sinuciderea are înțelesul

[40] Shakespeare, *Henric al IV-lea*, partea I, V, I, trad. rom. Dan Duțescu și Leon Levițchi, Editura Univers, Bucureşti, 1985, p. 78.
[41] *Ibid.*, partea a II-a, III, 1, Editura Univers, 1985, p. 163.

pe care i-l dă totalitatea unei mişcări dramatice şi poetice. De aceea, Shakespeare nu ne propune o apologie a sinuciderii, ci o apologie a iubirii, mai precis a iubirii aşa cum au trăit-o Romeo şi Julieta. În această viziune existenţială, sinuciderea nu numai că încoronează viaţa; o şi prelungeşte."[42]

Criticii au remarcat de mult timp în opera lui Shakespeare importanţa simbolică a unei sinucideri foarte speciale, aceea a lui Gloucester în *Regele Lear.* Totul e fals în acest episod: Gloucester este un bătrîn dezamăgit, fără îndoială altădată un om foarte senzual, ataşat de lume, apoi decepţionat de ea, dezgustat de universalitatea răului. Ostenit de viaţă, vrea să se sinucidă. Vrea el însă asta cu adevărat? Alege forma de sinucidere cea mai pasivă: aruncarea în gol din înaltul falezelor din Dover. Dar, fiind orb, are nevoie de o călăuză care să-l conducă acolo; această călăuză este fiul său Edgar, care se dă drept nebun. Un orb condus de un nebun: este umanitatea în mers, lamentabilă şi tragică:

„Este flagelul vremurilor dacă nebunii conduc orbii", spune Gloucester. „Sinuciderea" însăşi tinde spre grotesc. Edgar îl conduce pe Gloucester pe o ridicătură minusculă, de unde nefericitul sare, dar nu îşi provoacă nici un rău, după care i se spune că a fost dus de diavol şi că a scăpat în mod miraculos de la moarte după o cădere vertiginoasă. Gloucester, vindecat, declară: „Răbda-voi suferinţa pînă cînd îmi va striga: «Destul, destul» şi «Mori»."

Totul e derizoriu în acest episod, care a fost interpretat în sensurile cele mai diferite. Pentru Wilson Knight, lecţia este foarte morală: omul trebuie să se ferească să fie cuprins de deznădejde, nu trebuie să se lase călăuzit de Satana, ci să aştepte clipa pe care Dumnezeu a fixat-o pentru moartea lui[43]. Pentru Jan Kott, este vorba mai degrabă de un nihilism foarte modern, a cărui idee este întărită prin degajarea totală a scenei: totul este vid, inclusiv cerul, totul este iluzie, inclusiv viaţa şi moartea[44]. Nu trebuie înlăturată *a priori* nici o interpretare, dar, dacă alăturăm sinuciderea ratată a lui Gloucester nonsinuciderii lui Hamlet, sinuciderilor provocatoare de confuzie ale lui Romeo şi Julietei, sinuciderii-neînţelegere a lui Othello şi sinuciderilor-eşec ale marilor politicieni antici, observăm că adevărata întrebare pusă de Shakespeare este: sinuciderea are sens? Gloucester cel orb, inconştient, condus de nebun spre o sinucidere ratată, decide să rămînă în viaţă: este tragedia nonsensului. Oare răspunsul la întrebarea lui Hamlet — a fi sau a nu fi — nu este: această întrebare nu are sens?

---

[42] B. Paulin, *op.cit.*, p. 340.

[43] W. Knight, *The Imperial Theme*, Londra, 1965, cap. IX.

[44] J. Kott, *Shakespeare, notre contemporain*, Verviers, 1962.

SUICIDUL LITERAR, ELIBERARE SIMBOLICĂ A UNEI SOCIETĂŢI TULBURATE

Sîntem departe, cu rătăcirile shakespeariene, de simpla morală. Nu este desigur un fapt neînsemnat că în jurul anului 1600 problema se prezintă pe scenele teatrelor, publicul năvăleşte şi aplaudă. Succesul dezbaterilor despre suicid şi abordarea lui ca subiect de conversaţie la curte şi în cele dintîi saloane ale aristocraţiei constituie revelatorul unei crize de conştiinţă culturală. Trecerea de la scolastică la raţiunea analitică, de la lumea mărginită la universul infinit, de la umanism la ştiinţa modernă, de la lumea atributelor la limbajul matematic, de la adevărul înnăscut la îndoiala metodică, de la certitudine la punerea critică sub semnul întrebării, de la unitatea creştină la diviziunea între confesiuni rivale nu se poate face fără a zdruncina tot sistemul de valori. Perioadă de tranziţie, de mutaţie spre mentalitatea modernă, anii 1580–1620 generează obişnuitele fracturi ale acestor timpuri de criză: o parte a elitei, entuziastă, se avîntă tumultuos spre lumea nouă; o altă parte, împreună cu factorii de decizie politici şi religioşi, se repliază pe valorile tradiţionale, erijate în valori absolute imprescriptibile, în timp ce majoritatea, ezitantă şi neliniştită, asistă la aceste înfruntări, gata să se ralieze celui mai puternic. În fiecare dintre aceste crize, relativismul moral cîştigă teren într-o primă fază, ceea ce se traduce mai ales printr-o interogare a normelor, care accentuează decalajul faţă de limbajul cenzorilor, al autorităţilor şi al responsabililor cu morala publică, obligaţi să înăsprească tonul.

Resposabilii raţionează şi legiferează în termeni universali şi după principii generale, în timp ce literatura expune cazuri concrete, plasate în situaţii de conflict de valori. Tocmai aceste conflicte sînt cele care creează intensitatea dramatică: drama corneliană e pe cale de a se naşte, artă caracteristică pentru o epocă de tranziţie şi de criză. În perioadele de stabilitate, cînd asistăm la confruntările dintre bine şi rău, ambele fiind unanim recunoscute, binele domină necesarmente răul, de la misterele medievale, pînă la westernurile clasice ale Americii triumfătoare. În perioadele de ordine şi în civilizaţiile sigure pe ele însele, există dramele maniheiste. Dimpotrivă, în perioadele de îndoială, binele se divizează împotriva lui însuşi, alb contra alb, bun contra bun, valoare contra valoare, ceea ce face jocul celor răi. În aceste noi înfruntări fără ieşire, nu există decît învinşi, şi moartea este cel mai adesea singura soluţie, pentru eroi ca şi pentru ceilalţi, pentru eroi *mai mult* decît pentru ceilalţi. Mediocrii şi cei din rîndul al doilea găsesc întotdeauna compromisuri pentru a rămîne în viaţă. Sufletul mare, cel care are stofă de erou, cel pe care îl admirăm în confruntarea lui cu datoriile sale conflictuale nu poate decît să se sinucidă,

pentru că refuză jumătăţile de măsură, acomodările. Tragediile shakespeariene şi tragediile corneliene, atît de diferite ca formă şi atît de asemănătoare ca fond, sînt mecanici ale morţii, în care soluţia fatală e resimţită încă de la început ca ineluctabilă. Importanţa pieselor cu sinucigaşi este marca epocilor de conflicte de valori.

Autorii sublimează conflictele epocii lor. Spectatorii îşi eliberează prin ei frustrările. Dezorientaţi, sfîşiaţi de diversitatea opiniilor — sporită prin circulaţia tipăriturilor în ciuda eforturilor cenzurii şi a atitudinii represive a autorităţilor, care îşi impun propriul cod de valori —, ei găsesc în sinuciderile din tragedie negarea conflictelor lor existenţiale. În societatea stabilă, spectatorul găseşte în teatru, o dată cu triumful celui bun asupra celui rău, confirmarea confortabilă a certitudinilor sale morale; în societatea instabilă, el găseşte, prin conflictele de valori şi moartea voluntară a eroului sfîşiat, confirmarea consolatoare a propriilor sale îndoieli şi eliberarea simbolică prin sinuciderea aceluiaşi erou. Acest act, pe care nu îndrăzneşte să-l comită personal din teamă de lumea de dincolo, şi-l asociază în spirit, în compania acestui personaj ieşit din comun, căruia îi admiră conduita şi care n-ar fi posibil să n-aibă dreptate.

Sinuciderea literară şi teatrală, cînd atinge frecvenţa şi proporţiile pe care i le cunoaştem între 1580 şi 1620, joacă indubitabil un rol de terapie socială şi ajută o generaţie tulburată să traverseze o epocă dificilă, limitînd numărul sinuciderilor reale. Constatăm că, de fapt, cazuistica ce prosperă în aceste vremuri de conflict al valorilor şi spiritualitatea neantizării, care este, în multe privinţe, contrariul său, au o funcţie asemănătoare.

INTERESUL EPOCII FAŢĂ DE PRACTICA SINUCIDERII

Este remarcabil de constatat că, în comportamentele reale, această primă criză a conştiinţei europene nu se traduce prin nici o creştere a numărului sinuciderilor. Bineînţeles, cifrele continuă să ne lipsească. Dar mărturiile, care pot cel puţin să indice tendinţele, nu ne dau nici un semn alarmant. În Anglia, numărul cazurilor judecate la tribunalul *King's Bench* rămîne constant: 923 de sinucideri din 1580 pînă în 1589, 801 din 1590 pînă în 1599, 894 din 1600 pînă în 1609, 976 din 1610 pînă în 1619[45].

---

[45] M. MacDonald şi T. Murphy, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford, 1990, p. 29.

Aceste cifre sînt, evident, departe de a reprezenta totalul sinuciderilor reale: pierderea sau absenţa documentelor, neglijenţa juriului sau a *coroner*-ilor, variaţia criteriilor determină o puternică subevaluare a procentelor şi generează în rîndurile istoricilor interpretări contradictorii. În 1970, P.E.H. Hair evalua în comitatul Essex din secolului al XVI-lea această rată a sinuciderilor între 3,4 şi 4 la 100 000 de locuitori, apreciind că se înregistrase o creştere accentuată în raport cu Evul Mediu[46]. S. E. Sprott a mers mai departe şi, utilizînd *Bills of Mortality* de la Londra (aceste rapoarte consemnînd decesele şi cauzele lor, la început în perioadele de epidemie, apoi regulat), credea că poate dovedi, printr-o lucrare din 1961, că puritanismul a fost răspunzător de o creştere însemnată a numărului de sinucideri[47]. În 1986, Michael Zell estima rata sinuciderilor în Kent la sfîrşitul secolului al XVI-lea la aproximativ 10 la 100 000 de locuitori[48], în timp ce alţii înaintau cifre mult mai scăzute, de ordinul 4 pînă la 6 pentru 100 000 de locuitori[49].

Cercetările cele mai recente sînt mai prudente şi se mulţumesc să studieze evoluţia pornind de la o sursă parţială, dar stabilă. În 1990, Michael MacDonald şi Terence Murphy au putut astfel să stabilească un grafic bazat pe cazurile de sinucidere raportate la *King's Bench* între 1540 şi 1640. Remarcăm aici cîteva maxime corespunzînd anilor cu recolte slabe şi salarii scăzute: 1574, 1578, 1597–1600, dar nici o corespondenţă strictă între sinucideri şi nivelul recoltelor, al preţurilor şi al salariilor. Anii foarte grei, din preajma lui 1595 şi după 1620, nu sînt marcaţi de o creştere a ratei sinuciderilor. Dacă considerăm mediile decenale aproximativ 2,1, tendinţa anilor 1580–1620 este de stabilitate şi traduce chiar o scădere în raport cu anii 1555–1580, cînd rata medie se situează spre 2,8[50].

Deci, după toate aparenţele, nu se sinucid mai mulţi. Ceea ce este nou este interesul acordat de contemporani sinuciderilor, pe care le înregistrează şi le analizează mult mai frecvent decît altădată. Vom vedea curînd un meşter turnător londonez, Nehemiah Wallington, notîndu-şi meticulos în jurnal toate cazurile de sinucidere şi chiar ţinînd un carnet special

---

[46] P. E. H. Hair, „A Note on the Incidence of Tudor Suicide", în *Local Population Studies*, 1970, pp. 36–43.

[47] S. E. Sprott, *The English Debate on Suicide: from Donne to Hume*, La Salle, Illinois, 1961.

[48] M. Zell, „Suicide in Pre-Industrial England", în *Social History*, XI, 1986, pp. 309–310.

[49] J. A. Sharpe, *Early Modern England: A Social History, 1550–1760*, Londra, 1987.

[50] M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, p. 243.

dedicat „celor care au atentat la propria viață“[51]. El însuși era obsedat de suicid, autor a unsprezece tentative, pe care, ca bun puritan, le atribuie diavolului: „Satana mă ispiti din nou și îi rezistai încă o dată. Atunci, mă ispiti o a treia dată și îi cedai; scosei cuțitul și îl apropiai de gît. Atunci, Dumnezeu, în bunătatea sa, mi-a dat puterea să cumpănesc ceea ce ar urma dacă aș fi trecut la acţiune [...]. După care, izbucnii în plîns și aruncai cuțitul.“[52]

John Dee notează în jurnalul lui mai multe cazuri asemănătoare[53], iar medicul și astrologul Richard Napier relatează 139 de cazuri de tentative de sinucidere între 1597 și 1634, cărora le notează cu grijă circumstanțele. Șirul victimelor merge de la cel mai umil țăran pînă la finul reginei Elisabeta, John Harington, și cei mai mulți atribuie actul lor diavolului. Cîteodată și vrăjitorilor, ca în cazul unei oarecare Agnes Buttres, pe care Richard Napier o tratează în 1618 și care declară că a fost ispitită să se înece din cauza deochiului uneia dintre aceste malefice creaturi[54].

Cauzele reale ale acestor tentative, așa cum le raportează Napier, sînt în același timp diverse și comune. Departe de marile întrebări metafizice, motivele deznădejdii cotidiene în rîndurile oamenilor mărunți rămîn aceleași. Există sinucideri datorate necazurilor conjugale: femei maltratate sau disprețuite de soț, ca nefericita Catherine Wells, al cărei soț furase zestrea, discreditînd și aruncînd rușinea asupra familiei, și care e ispitită să se sinucidă de cum vede un cuțit; soți disperați la moartea consortului lor, ca Margareta Langton, care, timp de peste cinci ani, simte chemarea morții; mame plîngînd pierderea unui copil, precum Margareta Whippan; există sinucideri ca urmare a decepțiilor din dragoste, ca în cazul lui Thomas May, al lui Dorothy Gery, Richard Malins, Elisabeth Church, din melancolie provocată de dragoste, ca Elisabeth Lawrence sau Robert Norman, ca urmare a unei boli dureroase, a unei ruinări subite, a mizeriei.

Pentru pastorii calviniști, tentativele de sinucidere fac parte din procesul de convertire. Noul convertit resimte o asemenea remușcare pentru păcatele lui trecute, iar viața sfîntă pe care se decide să o ducă i se pare atît de dificilă, încît este amenințat de deznădejde. Cazul lui Nehemiah Wallington și cel al pastorului presbiterian George Trosse ilustrează acest proces[55], iar John Bunyan îi va da consacrarea literară în anii 1670, o dată

---

[51] P. S. Seaver, *Wallington's World*, Stanford, 1985.
[52] Citat de M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, p. 50.
[53] *The Private Diary of John Dee*, ed. J.O. Halliwell, Londra, 1842.
[54] M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, p. 53.
[55] *The Life of the Reverend George Trosse*, ed. A. W. Brink, Montreal, 1974.

cu *Pilgrim's Progress*. Pe de altă parte, sinuciderile puritanilor continuă să fie exploatate de anglicani şi catolici ca dovadă a caracterului disperat al acestei mişcări: sinuciderea spectaculoasă, în 1600, a lui William Doddington, un bogat negustor calvinist, foarte cunoscut, prieten al membrilor guvernului, care se aruncă de la înălţimea clopotniţei bisericii Sfîntului Mormînt din Londra, angajează vii dezbateri[56].

Acestea reuşesc să dea contemporanilor impresia unei creşteri a numărului de sinucideri. Richard Greenham, mort în 1594, se alarma de frecvenţa lor, în timp ce George Abbot, spre 1600, aude „aproape cotidian" de ele. În 1637, William Gouge scrie: „Presupun că nu există veacuri de la începutul lumii care să furnizeze mai multe exemple ale acestei omeniri deznădăjduite decît veacul nostru de faţă, şi acest lucru în rîndul tuturor felurilor de oameni, călugări, laici, oameni cu carte, ignoranţi, nobili, oameni de rînd, bogaţi, săraci, liberi, supuşi, bărbaţi, femei, tineri şi bătrîni."[57]

În 1605, regele Henric al IV-lea, după ce scăpase de unul dintre numeroasele atentate care îl vizau, remarcă faptul că nebunia pare să pună stăpînire pe un număr crescînd de persoane, şi oferă pentru confirmare cazul unui bărbat de bună reputaţie care se aruncase în Sena cu o duminică în urmă[58]. La curte, sinuciderea este subiect de conversaţie. Dar nimic nu ne permite să afirmăm că a existat în acea epocă o creştere a numărului cazurilor reale. Sinuciderile cele mai cunoscute ale epocii se referă la prizonieri, care îşi iau viaţa pentru a evita torturile sau pentru a-şi salva onoarea. *Jurnalul* lui Estoile semnalează cîteva. În 1595, un magistrat din Nancy, Nicolas Rémy, se laudă de a fi împins la sinucidere „şaisprezece vrăjitoare", îngrozite să suporte înspăimîntătoarea sa justiţie[59].

În Anglia, în afara contelui de Northumberland în 1585, o altă celebritate, navigatorul şi poetul Sir Walter Raleigh, întemniţat în Turnul Londrei, încearcă în 1603 să-şi ia zilele cu o lovitură de pumnal. El îi scrie o scrisoare soţiei pentru a-şi explica gestul: „Vorba unui om nedemn a făcut din mine un duşman şi un trădător [...]. O, mîrşăvie de nesuportat! O, Dumnezeule, nu pot îndura acest gînd, nu pot trăi cu gîndul de a fi batjocorit [...]. O, moarte, pătrunde în mine, nimiceşte-mi amintirea acestor lucruri şi învăluie-mă în întunecata uitare. O, moarte, nimiceşte-mi aducerea-aminte care nu-mi dă pace, gîndul şi viaţa mea nu mai pot să rămînă în acelaşi trup [...]. Nu te teme să mă vezi murind pentru că-mi

---

[56] Despre raporturile între puritanism şi suicid, vezi de exemplu H.I. Kushner, *Self-Destruction in the Promised Land*, New Brunswick, 1989.

[57] Introducere la cartea lui John Sym, *Life's Preservative*, Londra, 1637.

[58] *Journal de L'Estoile*, vol. III, p. 309.

[59] N. Rémy, *Demonolatreiae*, Lyon, 1595.

pierd nădejdea în milostenia dumnezeiască, nu încerca să vorbeşti despre asta, dar fii sigură că Dumnezeu nu m-a părăsit şi că Diavolul nu m-a ispitit. Nădejdea şi deznădejdea nu vieţuiesc împreună. Ştiu că nu e îngăduit să-ţi iei viaţa, dar cred că această interdicţie are loc în aşa fel, încît să nu trebuiască să ne omorîm pentru că ne pierdem nădejdea în îndurarea dumnezeiască."[60]

La trei ani după *Hamlet*, această scrisoare este răspunsul omului de acţiune la „a fi sau a nu fi". Să te sinucizi este legitim în anumite circumstanţe, dacă procedăm într-o manieră pe deplin conştientă, pentru a evita ocara în această lume şi avînd încredere în îndurarea divină. Acest răspuns nu are nici o şansă de a fi acceptat de teologi, dar ilustrează evoluţia mentalităţii. Discuţiile pe tema morţii voluntare au contribuit la familiarizarea elitei cu această noţiune şi, dacă nu la deculpabilizarea totală, cel puţin la relativizarea judecăţilor referitoare la acest subiect.

Sentimentele masei de credincioşi sînt neschimbate. Suicidul păstrează în rîndurile acesteia o reputaţie sinistră şi diabolică, chiar dacă se manifestă opoziţie faţă de confiscarea bunurilor şi faţă de execuţia cadavrului, pedepse de care se încearcă să se scape prin invocarea scuzei de nebunie. Criza din anii 1580–1620 se defineşte la nivelul claselor dominante, al elitei intelectuale, aristocraţiei, burgheziei, receptive la scris.

Răspunzătoare de organizarea socială, autorităţile sînt din două motive ostile oricărei legitimări a suicidului. Pe de o parte, acesta ameninţă întregul organism, eliminîndu-i pe unii dintre membrii săi şi răspîndind îndoiala, neliniştea, contestaţia într-un corp social agitat. Pe de altă parte, suicidul este o acuzaţie indirectă împotriva responsabililor socio-politici şi religioşi. Constituie dovada eşecului lor în asigurarea justiţiei şi unei vieţi decente tuturor locuitorilor. Sinuciderile stîrnesc mustrările de conştiinţă şi remuşcările corpului social care nu a fost capabil să asigure bunăstarea membrilor lui şi să aline necazurile nefericiţilor. Suicidul este o acuzaţie îndreptată împotriva societăţii şi responsabililor ei, deoarece cel care se sinucide dovedeşte că preferă neantul sau riscurile lumii de dincolo unei lumi devenite pentru el un iad. Sinuciderea este un reproş, o acuzaţie, chiar o insultă adresată celor vii şi, mai ales, celor care au grijă de fericirea colectivităţii.

De aceea, autorităţile nu pot să tolereze acest act — ofensă adusă tuturor sistemelor politice şi religioase. Cel ce preferă să se ducă spre necunoscutul morţii demonstrează că nu are nici o încredere în teoriile, ideologiile, credinţele, proiectele, promisiunile conducătorilor de pretutindeni. Acestora nu le mai rămîne decît să-i socotească nebuni, ceea ce eliberează de

---

[60] S. J. Greenblatt, *Sir Walter Raleigh*, New Haven, 1973, pp. 114–117.

orice răspundere: pe sinucigaşi, dar şi, poate mai ales, pe cei în viaţă. Chiar şi sistemelor celor mai liberale le repugnă să admită sinuciderea, să tolereze libertatea de expresie în legătură cu acest subiect. Sinuciderea este poate ultimul dintre marile tabuuri ale umanităţii. Capii religioşi şi politici de la începutul secolului al XVII-lea, care ajung să-şi reintegreze spaţiul cultural global într-o Europă tulburată de propria criză de conştiinţă, nu pot îngădui o amplificare a dezbaterii despre suicid. Viaţa trebuie acceptată aşa cum se prezintă şi aşa cum o concep conducătorii. Pentru cei care ar fi ispitiţi să evadeze, există represiunea şi derivativele, cum ar fi suicidul spiritual. Supunerea în faţa autorităţilor în lume, sau retragerea spirituală în afara lumii: aceasta e alegerea pe care o lasă Marele Secol sufletelor melancolice.

VI
Răspunsul autorităţilor în secolul al XVII-lea: reprimarea suicidului

Abia rostită, întrebarea lui Hamlet provoacă o viguroasă reacţie din partea autorităţilor religioase, morale şi juridice. Această opoziţie între apariţia de noi preocupări şi contraofensiva valorilor tradiţionale se situează în contextul reformei religioase. Protestantismul şi reforma catolică duc de fapt aceeaşi luptă, aceea a unei recuceriri a culturii, destinată să redea fundamente stabile societăţilor europene zguduite de îndoielile, experienţele şi ipotezele Renaşterii. „Marele Secol al sufletelor" se construieşte pe ruinele multor idealuri umaniste. Edificat pe soclul filozofic al aristotelismului, are ca armătură principiul de autoritate, ordinea, limpezimea, tradiţia, credinţa luminată de raţiune. Credinţă, literatură, arhitectură, pictură, muzică, guvernămînt şi chiar economie, totul este de acum înainte subordonat idealului unitar, monarhic şi ierarhizat, care ia drept model o „tradiţie" definită o dată pentru totdeauna.

Pentru a evita devierile, o imensă muncă de codificare este întreprinsă în toate domeniile: de la regulile gramaticii şi de la ortografie la eticheta de la curte, trecînd prin cele trei unităţi ale teatrului, codurile de comerţ şi cazuistica rafinată a problemelor de conştiinţă. Totul este prevăzut şi tarifat. După exuberanţa impregnată de nelinişte a Renaşterii, rigoarea imobilă şi liniştitoare a epocii clasice. O lume în care nu mai trebuie să-ţi pui întrebări, deoarece răspunsurile sînt elaborate dinainte: vedeţi catehismele începutului de secol. O lume a certitudinii, a stabilităţii, a imobilităţii. Dacă te îndoieşti, ca Descartes, aceasta nu este decît o aparenţă, o metodă pentru a afirma cu şi mai multă certitudine evidenţele acestei lumi. Lumea de dincolo nu mai are, nici ea, mistere: teologii îi explică toate secretele. După moarte, totul este rînduit ca într-o ceremonie regală sau într-un proces penal, şi fiecare poate de-acum să consulte tariful suferinţelor care îl vor conduce automat în iad sau în purgatoriu. Cît despre eticheta Judecăţii de Apoi, ea este de nenumărate ori descrisă în predici.

Fiecare lucru şi fiecare om la locul lui, într-o armonie statică; perfecţiunea rezidă în imobilitate. Încadrat, călăuzit, supravegheat, omul nu mai are să-şi pună întrebări şi nici să se neliniştească. Totul este prevăzut, pînă

în veşnicia sa. Iată ce ar trebui să-l liniştească. În această concepţie, bunul mers al ansamblului nu poate fi asigurat decît dacă fiecare rămîne la locul prevăzut pentru el. Cea mai gravă dintre greşeli este să vrei să-ţi depăşeşti condiţia proprie, ceea ce înseamnă contestarea ordinii monarhice şi divine prin refuzul rolului care a fost atribuit fiecărui om şi prin manifestarea insatisfacţiei faţă de Providenţă. Or, nu viaţa este prima binefacere a Providenţei? A refuza acest dar înseamnă să comiţi ofensa supremă la adresa lui Dumnezeu. Înseamnă, de asemenea, să dezertezi de la locul atribuit în societatea familială şi umană, ofensă faţă de morală şi stat.

Cele trei autorităţi la care ne-am referit reacţionează deci în secolul al XVII-lea printr-un adevărat tir de baraj împotriva tuturor veleităţilor de legitimare a suicidului. Condamnarea cea mai rigidă vine de la teologi, catolici şi protestanţi, care nu lasă nici o deschidere posibilă; moraliştii se arată puţin mai supli, admiţînd cîteva excepţii în cazurile extreme; cît despre jurişti, ei sînt şi mai indulgenţi.

CAZUIŞTII ŞI SINUCIDEREA

Condamnarea formulată de teologi este globală şi unanimă. Referitor la principiu, nu mai este nimic de adăugat la doctrina Sfîntului Augustin, al cărei prestigiu sporeşte în această epocă. Noutatea este dezvoltarea cazuisticii, care datorează mult iezuiţilor şi care este unul dintre aspectele tipice ale unei civilizaţii care caută să-şi înzestreze credincioşii şi subiecţii cu un ghid sau cu un mod de utilizare a existenţei ce nu lasă nici o marjă de ezitare. Cazuistica este antidotul îndoielii, al stărilor de spirit şi al problemelor de conştiinţă. Este remediul la neliniştea cauzată de inconsistenţa şi incertitudinea marilor principii. Este pavăza ce protejează împotriva tuturor capcanelor moralei. Este sfîrşitul investigaţiei personale, al autonomiei credinciosului faţă în faţă cu propria conştiinţă; pătrundem într-o lume în întregime jalonată, unde *totul* este prevăzut, chiar şi situaţiile cele mai extravagante. Enormă întreprindere de secularizare, ca şi de înlănţuire a spiritului. Cazuistica, prevăzînd conduita ce trebuie urmată în toate circumstanţele, linişteşte şi întemniţează în acelaşi timp. Prin aceasta, se alătură vastei recuceriri culturale care începe o dată cu sfîrşitul secolului al XVI-lea.

În domeniul suicidului, considerat mult timp în afară de orice discuţie, umaniştii au deschis breşe, introducînd conflicte de valori: sinucidere şi onoare, sinucidere şi dragoste, sinucidere şi caritate; aceasta nu crea oare situaţii apte să legitimeze anumite cazuri de moarte voluntară? Cazuiştii pun mîna pe dosar, trec în revistă toate situaţiile posibile şi încuie toate ieşirile, una cîte una.

Astfel, cardinalul Caietano, în *Comentariile sale asupra Sfîntului Toma*, reexaminează cazul creştinelor care îşi curmă viaţa pentru a-şi salva onoarea. Se va spune că nu aveau intenţia să se sinucidă? Este ridicol. Că ignorau legea? Nimeni nu ignoră această lege, fiindcă ea este naturală[1]. În 1581, doctorul Navarrus, în *Enchiridion*, încearcă să blocheze toate posibilităţile: este interzis să te sinucizi din mînie, din nerăbdare, din ruşine, din sărăcie, din orice fel de necazuri, din spirit de martiriu, din dezgust de viaţă. Este de asemenea un păcat mortal să doreşti propria moarte, să doreşti să nu te fi născut niciodată, să te expui unui pericol ca mersul pe sîrmă fără să fi exersat, să te lupţi în duel, să te mutilezi, să vrei să te abţii în mod excesiv[2]. În 1587, în *Instructor conscientiae*, Luis Lopez mai evidenţiază cîteva situaţii posibile, grăbindu-se să le zădărnicească: condamnatul la moarte prin ingurgitare de cucută trebuie să refuze să bea de bunăvoie; cel condamnat la moarte prin înfometare trebuie prin toate mijloacele să încerce să se hrănească. Toate marile sinucideri din Antichitate sînt negative în esenţă şi toate cazurile clasice sînt evident interzise. Singura excepţie de risc posibilă: soţia care îşi îngrijeşte soţul bolnav de ciumă. Cazul contrar nu este totuşi avut în vedere[3].

Jean Benedicti îl condamnă formal, în 1595, „pe cel care se omoară cu ajutorul altuia, sau îl provoacă pe cineva cu vorba în acest scop, sau se precipită cu bună ştiinţă în pericolul de a fi ucis" şi cel care caută martiriul „din înfumurare sau temeritate, pentru glorie deşartă sau din dezgustul de a mai trăi". Saul, Cato, Lucreţiu şi ceilalţi sînt de condamnat; Samson şi Sfînta Sabina au primit poate o chemare personală. Benedicti îi condamnă şi pe bolnavii care nu urmează sfaturile şi prescripţiile medicilor şi care refuză „să ia medicamente, să li se ia sînge şi alte remedii", ceea ce dovedeşte că avea o încredere poate excesivă în medicina epocii sale. Condamnate sînt şi acţiunea de „a vorbi viaţa de rău", ca şi practicarea dansului pe sîrmă. Benedicti este, în schimb, indulgent faţă de mortificările prin flagelare, care nu presupun nici un risc, spune el, deoarece „pielea se reînnoieşte întotdeauna suficient"[4].

În 1599, cardinalul iezuit Francisco Tolet, în *Summa conscientiae*, combate chiar şi cele mai mici ocazii de sinucidere directă şi indirectă. Condamnatul la moarte prin spînzurare poate, fără să comită un păcat, să urce scara şi să-şi petreacă frînghia pe după gît, dar nu trebuie să se arunce de

[1] Caietano, *Comentariu asupra Sfîntului Toma*, II, 2, qu. CXXIV.

[2] Navarrus, *Echiridion sive Manuale confessariorum et poenitentium*, Antwerpen, 1581, cap. XV.

[3] L. Lopez, *Instructor conscientiae*, Lyon, 1587, cap. LXIV.

[4] J. Benedicti, *La Somme des pechez et le remède d'iceux*, Paris, 1595, cartea a II-a, cap. IV.

pe scară, fiindcă aceasta ar însemna sinucidere; el trebuie să aştepte să fie împins. Condamnaţii la moarte prin inaniţie sau prin ingurgitarea de otravă trebuie să facă tot posibilul ca să evite moartea, dar Tolet admite că anumiţi cazuişti sînt de părere contrară. Aceeaşi discuţie pentru a şti dacă un prizonier vinovat, care riscă pedeapsa cu moartea, are dreptul să încerce să fugă. Se poate, în cel mai rău caz, să-ţi expui viaţa pentru a apăra credinţa, statul, pentru a salva pe cineva de la un naufragiu, pentru a elibera un prieten, dar, în toate celelalte cazuri, „indiferent în ce scop s-ar întîmpla, sau pentru a evita o nenorocire mai mare ori vreo mîrşăvie sau din cauza unui păcat comis ori a unuia de care te temi că s-ar putea produce, nu e nicicînd îngăduit să se ajungă la această situaţie, în nici un fel". Tolet reia argumentele tomiste: orice sinucidere este un act contrar legii dumnezeieşti, legii naturii, legii omeneşti. Găsim aproape acelaşi raţionament la cazuistul benedictin englez Robert Sayr (1560–1602)[5].

Un alt iezuit, Leonard Lessius, publică, în 1606, un tratat despre justiţie, în care reexaminează toate cazurile posibile, făcînd inventarul răspunsurilor divergente ale confraţilor săi cazuişti[6]. Deoarece cazuistica — şi tocmai acest lucru îi distruge eficacitatea — nu vede acordul autorilor decît la întrebările foarte mari, ale căror răspunsuri par evidente. Cînd se înaintează în profunzimea unor cazuri foarte complexe, extreme şi foarte speciale, apar dezacorduri ce reintroduc incertitudinea, dezbaterile de conştiinţă şi libera alegere. Lessius expune diferitele opinii, la care o adaugă pe a sa: de exemplu, după el, în cazul unui incendiu, să te arunci de la înălţimea unui turn nu este păcat, chiar dacă moartea este aproape sigură, deoarece, procedînd astfel, nu ai intenţia de a te sinucide, ci de a scăpa de o moarte şi mai atroce; într-un naufragiu, se poate să-ţi cedezi locul pe plută, fiindcă nu faci decît să te expui unui pericol, şi nu să cauţi moartea. În perioada unei foamete extreme, poţi de asemenea, fără să comiţi un păcat, să oferi celui de lîngă tine bucata ta de pîine; îţi poţi risca viaţa pentru prinţ sau poţi să provoci explozia propriei nave cu scopul de a evita capturarea ei. În schimb, condamnatul la moarte nu are dreptul să se sinucidă înainte de propriul supliciu, fiindcă acest lucru este contrar „înclinaţiei naturii obişnuite". Sfintele care s-au sinucis pentru a-şi păstra castitatea au făcut-o din ignoranţă sau din inspiraţie divină. Sinuciderea obişnuită constituie o atingere adusă drepturilor statului şi drepturilor lui Dumnezeu, singurul care are putere de viaţă şi de moarte asupra noastră.

---

[5] F. Tolet, *La Somme des cas de conscience ou l'Instruction des prestres*, Lyon, 1649, cartea a V-a, cap. VI, trad. a tratatului latinesc din 1599 *De instructione sacerdotum*. R. Sayr, *Compendii clavis regiae pars prima*, Veneția, 1621.

[6] L. Lessius, *De iustitia et iure coeterisque virtutibus cardinalibus*, Paris, 1606.

Un alt cazuist, Comitolus, face şi el inventarul divergenţelor de opinii, în special în cazul condamnaţilor la moarte[7].

Iezuitul Francisco Suarez, într-un tratat din 1613, împinge rafinamentul şi mai departe. Reluînd cazul naufragiaţilor şi al plutei, el distinge două posibilităţi: dacă nimeni nu s-a aşezat încă pe plută, pot, fără să comit un păcat, să las pe altul să pună stăpînire pe ea; dar, dacă sînt deja pe ea, comit un păcat mortal cedîndu-i locul: „În acest caz, să-ţi cedezi locul altuia ar însemna să te arunci în mare şi să ai o contribuţie activă la propria moarte, ceea ce nu este niciodată îngăduit.“ Situaţiile se pot subîmpărţi astfel la infinit. În ce priveşte condamnatul la moarte prin inaniţie, Suarez prezintă pe rînd opiniile confraţilor lui şi nu propune o soluţie personală[8].

Dacă Michael Rothardus, în 1615, condamnă global toate sinuciderile, cu singura excepţie a cazurilor de nebunie[9], Filliucius, în *Moralium quaestionum*, din 1626, detaliază zece cazuri referitoare la sinucidere, ajungînd pînă la situaţii care, din preocuparea de a închide toate porţile, după propria mărturisire, sînt cu totul neverosimile[10]:

— primul caz: invocarea principiului general: nu este niciodată îngăduit să te sinucizi, cu excepţia cazului în care o faci din poruncă dumnezeiască;

— al doilea caz: este interzis să te sinucizi pentru a-ţi salva castitatea. Sfintele care au făcut-o au acţionat din ignoranţă;

— al treilea caz: este interzis să contribui la propria-ţi moarte; condamnatul poate să urce scara care îl duce spre spînzurătoare, dar nu trebuie să se arunce în gol singur; se poate totuşi să te expui în vederea apărării credinţei, a ţării, a prietenilor, a prinţului;

— al patrulea caz: cel condamnat să bea otravă poate, fără să comită un păcat, să deschidă gura, dar nu trebuie să-şi toarne el însuşi otrava; cel condamnat la moarte prin inaniţie poate refuza să mănînce; soldatul poate rămîne la postul lui, chiar dacă există riscul de a fi ucis; naufragiatul îşi poate ceda locul pe plută;

— al cincilea caz: condamnatul la moarte are dreptul de a nu evada;

— al şaselea caz: nu trebuie să comiţi un păcat pentru a-ţi salva viaţa;

— al şaptelea caz: un călugăr nu trebuie să se căsătorească, chiar dacă asta poate să-i salveze viaţa. În orice caz, dilema nu s-a ivit niciodată, spune Filliucius (dar va apărea în timpul Revoluţiei Franceze);

---

[7] Comitolus, *Responsa moralia*, cartea a IV-a, qu. 10.

[8] F. Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Antwerpen, 1613, cartea a V-a, cap. VII.

[9] M. Rothardus, *Crux saulitica duabus pertracta quaestionibus*, Frankfurt, 1615.

[10] Filliucius, *Moralium quaestionum tomus II*, Lyon, 1626, tract. XXIX, cap. IV.

— al optulea caz: se poate fără îndoială să-ţi dai acordul să ţi se taie un braţ sau să nu te ţii de post pentru a-ţi salva viaţa. Dar trebuie mai întîi să utilizezi remediile obişnuite;

— al nouălea caz: se poate să nu ţii post pentru a-ţi salva viaţa;

— al zecelea caz: se poate să vizitezi bolnavii şi chiar ciumaţii.

Vom regăsi aproape aceleaşi cazuri la Bonacina[11], la Hurtado[12], la Busenbaum[13]. Caramuel este socotit „indulgent", deoarece admite că un condamnat la moarte are dreptul să se sinucidă. În tratatul său din 1652, în care descoperim una dintre primele apariţii ale termenului latinesc *suicidio*, sugerează chiar că suprimarea propriei vieţi e poate mai puţin gravă decît uciderea celuilalt, şi povesteşte tulburătoarea poveste a unui călugăr, mare păcătos, care s-a spînzurat după ce se confesase şi primise absoluţiunea. Abatele a hotărît să i se arunce cadavrul în fluviu. Ţăranii l-au găsit şi l-au îngropat, fără să ştie că era vorba de un sinucigaş şi, de atunci, cîmpurile lor au fost ferite de grindină. Caramuel nu trage din asta nici o concluzie, dar oferă material de reflecţie[14].

Există o opoziţie foarte clară între anumiţi cazuişti asupra cazurilor particulare. Diana scrie astfel că nu numai un vinovat pasibil de pedeapsa cu moartea poate, fără să comită un păcat, să se predea justiţiei, dar şi că un nevinovat poate să-şi asume o crimă pe care nu a comis-o pentru a evita prin moarte supliciile[15]. Reginaldus, în 1653, crede, dimpotrivă, că un vinovat nu este nicidecum obligat să rişte moartea mărturisindu-şi crima, chiar dacă aceasta duce la executarea unui inocent, ceea ce înseamnă foarte mult. De altfel, condamnă faptul de a te lăsa omorît pentru a salva o persoană particulară. În schimb, „pot fi absolviţi catolicii care, în vremurile noastre, au fost constrînşi de eretici să bea otravă sau să se arunce de pe o înălţime, expuşi cum erau ca altfel să sufere suplicii şi mai grave". În sfîrşit, o femeie care-şi îngrijeşte soţul bolnav de ciumă, chiar dacă nu poate decît să-l consoleze, este absolvită. Şi de data aceasta, se evită luarea în considerare a situaţiei contrare[16].

Să-l cităm şi pe iezuitul Antonio Escobar, care, în 1659, revine asupra cazului condamnatului să bea otravă: nu trebuie să facă mai mult decît să deschidă gura. Cazuistul înfăţişează un alt caz: o fată însărcinată este obligată să se sinucidă pentru a evita ruşinea; are ea voie să provoace avortul

---

[11] Bonacina, *Œuvres*, Paris, 1629, vol. II, p. 673.

[12] Hurtado, *Resolutiones orthodoxo-morales*, Köln, 1655.

[13] H. Busenbaum, *Medulla theologiae moralis*, Paris, 1657.

[14] Caramuel, *Theologia moralis fundamentalis*, Frankfurt, 1652, cap. VI, fund. 55, parag. 13.

[15] Diana, *Resolutiones morales*, ed. a 12-a, 1645, partea a III-a, tract. V, resol. 7.

[16] Reginaldus, *Theologia practica et moralis*, Köln, 1653.

dacă acesta e singurul mijloc de a o deturna de la sinucidere? Da, deoarece aceasta înseamnă să alegi răul cel mai mic[17]. Cînd ne amintim de lupta încrîncenată dusă de biserică, încă de la originile ei, împotriva avortului, apreciem mai bine oroarea pe care o poate reprezenta o asemenea soluţie a sinuciderii.

Cazuistica îşi are slăbiciunile ei, dar are şi un mare merit: acela de a judeca actele în funcţie de intenţii, tocmai aceasta constrîngînd-o să sporească numărul de „cazuri", exces pe care Pascal îl va ridiculiza necruţător. Cazuistica este, în principiile ei, morala cea mai umană, pentru că substituie condamnărilor globale studiul cazurilor particulare, ţinînd cont de conflictele de valori. Eroarea ei este că vrea să codifice totul, încercare utopică, total irealizabilă, şi care-şi contrazice principiul de plecare. Dacă admitem principiul distincţiei, trebuie să recunoaştem că fiecare caz uman este unic şi că circumstanţele nu sînt niciodată identice de două ori, ceea ce face orice clasificare inutilă. Mai mult, mărind numărul de distincţii pentru a arăta că sinuciderea nu este legitimă decît în împrejurări cu totul excepţionale, cazuistica, departe de a încheia dezbaterea, o prelungeşte. În primul rînd, pentru că, de fapt, cazuiştii nu sînt de acord şi, în al doilea, pentru că deschid calea unor posibile nuanţări ulterioare. Lecţia cazuisticii este că, în final, totul se discută şi că, utilizînd suficientă agilitate intelectuală, multe acţiuni ilicite pot deveni licite. Barajul cazuisticii nu va fi deci prea eficace.

EZITĂRILE MORALIŞTILOR CATOLICI

Discursurile moraliştilor catolici, clerici şi laici, sînt tot atît de defavorabile sinuciderii, chiar dacă admit sensibile compromisuri în raport cu doctrina strictă a Sfîntului Augustin. În 1597, François Le Poulchre, senior de La Motte-Messené, se pronunţă, în *Le Passe-temps*, împotriva morţii voluntare şi îl critică pe Cato, afirmînd că „adevărata forţă este de a se reţine pe sine prin judecata raţiunii de la propriile dorinţe, purificînd mintea de patimile vinovate"[18]. În aceeaşi epocă, poetul Chassignet îl critică şi el pe Cato, simbolul sinuciderii onorabile[19].

Episcopul de Marsilia Nicolas Coëffeteau, dominican, abordează totuşi cu indulgenţă sinuciderile păgîne antice. În 1620, în *Tableau des passions humaines*, declară că, „după obiceiul vremurilor cînd religia creştină nu risipise încă nici deşertăciunea erorilor păgînismului, nici oprobriul prin

---

[17] A. Escobar, *Liber theologiae moralis*, Lyon, 1659.

[18] Citat de B. Paulin, *op.cit.*, p. 41.

[19] J.-B. Chassignet, *Le Mespris de la vie et consolation contre la mort*, ed. A. Müller, Geneva, 1953, p. 13.

exerciţii spirituale", conduita Cleopatrei şi a altor sinucigaşi celebri dovedeşte o de netăgăduit măreţie de spirit şi nu ezită să-i reunească în acelaşi elogiu pe Socrate şi pe martiri[20]. E mărturia unui umanist întîrziat. Unul dintre iluştrii săi confraţi, cardinalul Richelieu, nu împărtăşeşte nici una dintre aceste stări de spirit. *Catehismul* său, redactat în 1626, condamnă fără nuanţe sinuciderea. Este adevărat că scrie în acelaşi timp în numele lui Dumnezeu şi în numele regelui, căruia fiecare supus trebuie să-şi consacre existenţa. Stilul este tranşant, ca un articol de cod penal: „Cel care îşi suprimă viaţa cu bună ştiinţă, care, copleşit de viaţă, doreşte moartea sau, chiar dacă n-o doreşte, se expune fără o motivaţie legitimă unui pericol foarte mare de a-şi pierde viaţa este şi mai vinovat decît dacă ar ucide un semen şi i-ar dori moartea sau l-ar pune fără un motiv întemeiat în pericolul flagrant de a muri, mai ales că fiecare datorează faţă de sine mai mult decît faţă de aproapele său şi că nimeni nu este stăpînul absolut al fiinţei sale pentru a dispune de ea după cum i se pare potrivit, ci numai un depozitar obligat să conserve depozitul."[21]

Toate catehismele din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea se mulţumesc să specifice că a cincea poruncă privind omuciderea se aplică la suprimarea propriei persoane. Rareori, la aceasta se adaugă precizări, ca aceea a părintelui Coissard, în 1618, în care se descrie în versuri soarta cadavrului sinucigaşilor:

Spînzuraţi de picioare, cu mîna tăiată,
Cea care vina o poartă pentru viaţa curmată,
Ai firii duşmani, Timoni lipsiţi de îndurare,
Decît ai Hyrcaniei tigri mai cruzi în neîndurare[22].

În operele sale morale[23], părintele Du Boscq îi califică pe Porcia şi pe Brutus drept „monştri" care au comis o crimă comparabilă cu cea a Lucreţiei şi a lui Cato. Moartea ambilor trebuie condamnată ca o sinucidere şi ca o crimă, îndreptată împotriva propriei persoane. Iată ce scrie el: „Cei care îşi iau viaţa nu sînt curajoşi, ci deznădăjduiţi." Şi totuşi, referitor la aceleaşi personaje, vorbeşte de nobleţea lor, de măreţia sufletului lor; referitor la Lucreţia, admite că „este dificil să o condamni în mod corect dacă nu o condamni mai întîi pentru că nu a fost creştină; or, putea ea să acţioneze după principiile noastre? [...] Putea ea să se supună Evangheliei, pe care o ignora?" Referitor la sinuciderea lui Theoxene, scrie: „Nu trebuie oare să recunoaştem că în această situaţie curajul şi constanţa apar într-o minunată strălucire?"

---

20 N. Coëffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effects*, Paris, 1620.

21 Richelieu, *Instructions du chrestien*, Paris, 1626, p. 208.

22 Coissard, *Sommaire de la doctrine chrétienne*, Lyon, 1618, p. 236.

23 Du Boscq, *L'Honneste femme*, Paris, 1643; *La Femme héroïque*, Paris, 1645.

Contradicţia poate fi explicată aici prin faptul că Du Boscq încearcă să demonstreze că femeile sînt tot atît de viteze ca şi bărbaţii, capabile de aceleaşi acţiuni extreme. Sinuciderea, în principiul ei, rămîne total prohibită.

Anii 1640 sînt fertili în opere ce slăvesc curajul feminin. În acelaşi timp cu *L'Honneste femme* (1643) şi *La Femme héroïque* (1645) ale lui Du Boscq, apăreau *Le Triomphe des dames* de François de Soucy (1646), *Les Femmes illustres et les harangues heroïques* de Scudéry (1642). Puţin mai tîrziu, în 1663, va apărea *La Gallerie des femmes fortes* a părintelui Le Moyne. Aceste cărţi elaborate întru slăvirea sexului frumos trebuie evident să aducă un omagiu tuturor femeilor care au înfăptuit un act extraordinar. Pentru unele dintre ele, dat fiind rolul lor social redus în societăţile tradiţionale, fapta care le-a făcut celebre este sinuciderea: Lucreţia, Porcia, bineînţeles, dar şi creştine care au acceptat voluntar martiriul sau care voiau să-şi păstreze castitatea. Situaţia incomodă în care se află autorii este evidentă. Scudéry preferă să-l lase pe cititor să judece, plasînd la începutul discursului Lucreţiei următorul avertisment: „Nu s-a putut hotărî încă dacă a făcut bine să-şi ia zilele după nenorocirea ei [...]. Ascultă-i motivele, cititorule, [...] dă-i cuvîntul alături de atîtea altele.“ Soucy reaminteşte că Sfîntul Ieronim a avut cuvinte de laudă pentru femeile şi fetele care au preferat necinstirii moartea. Părintele Le Moyne adresează elogii întemeiate Paulinei, Porciei, Cammei, Pantheii, Biancăi de Pavia; Paulina este, prin sinuciderea ei, un model, o pildă de forţă:

Înțelepți, ce patimi grele știți a smulge inimilor
Învățați de la femeia ce ales-a moartea stoic.

Porcia, înghiţind cărbuni încinşi, a dobîndit „o strălucire eternă“; Lucreţia „este demnă de laudele noastre. Bătrîna Romă, care a fost dădaca înaltelor virtuţi ale naturii şi a marilor eroi ai păgînismului, nu a lăsat nimic mai înalt şi mai grandios, nimic mai energic şi mai magnific ca Lucreţia“; „casta şi generoasa Panthea“ are dreptul la acelaşi elogiu.

Această situaţie îi creează probleme părintelui Le Moyne, care încearcă să restabilească echilibrul, ferindu-se să îndemne femeile la sinucidere: „Eu nu pun spada în mîna femeilor, nici nu le îndemn la otravă, la funie sau la prăpastie“, scrie el. Are grijă să reamintească, mai ales, că ceea ce putea fi de admirat în morala păgînă este în creştinism „cea mai gravă dintre toate omuciderile“ şi generează acţiuni „abominabile şi violente“; moartea voluntară „ar fi întunecată şi hidoasă pentru o creştină“; în religia noastră, văduvele care se sinucid „păcătuiesc împotriva iubirii conjugale şi nesocotesc fidelitatea pe care o datorează soţului lor“. Postură foarte incomodă, care îl determină pe părintele Le Moyne să critice rigoarea excesivă a Sfîntului Augustin în cazul Lucreţiei: „Am văzut acest proces şi sentinţa care i-a fost dată în cărţile *Cetății lui Dumnezeu* [...].

Şi mărturisesc că, dacă este judecată după dreptul creştin şi după Evanghelie, va avea dificultăţi să-şi demonstreze inocenţa [...]. Totuşi, dacă este scoasă din acest tribunal sever, în care nu se prezintă nici o virtute păgînă care să nu fie în pericol de a fi condamnată, dacă este judecată de dreptul ţării ei şi de religia timpului în care a trăit, se va găsi printre cele mai caste din vremea ei şi printre cele mai brave din ţara în care a crescut; nobila şi virtuoasa filozofie care o acuză atît de des o va absolvi de nenorocire şi se va reconcilia cu ea."[24]

Pentru toţi aceşti moralişti, sinuciderea nu mai este de acum înainte permisă, cu excepţia, poate, după cum scrie în 1651 domnul de Ceriziers, preotul ducelui d'Orléans, a „anumitor circumstanţe echitabile" şi cînd „putem avea multe motive justificate de a părăsi viaţa indirect". Sinuciderea directă continuă să fie interzisă[25]. Chevreau, în 1656, rămîne la distincţia suicid antic–suicid modern. Primele sînt demne de admirat, „dar această virtute a păgînilor este astăzi una dintre crimele noastre"[26]. Guez de Balzac spune, în 1657, acelaşi lucru în *Entretiens*, după ce vorbeşte de suicidul lui Filippo Strozzi: „Dar legile Evangheliei sînt contrare acestei credinţe, şi noua Romă numeşte deznădejde ceea ce anticii numeau măreţie şi curaj. Ea excomunică astăzi ceea ce altădată ea ar fi zeificat."[27] Nu ştim dacă trebuie să vedem o dezaprobare voalată în spatele punerii în valoare a acestei contradicţii. Misterioasă este şi deviza înscrisă în templul unde se găseşte „tot ceea ce un om bine educat trebuie să respecte" şi pe care o putem citi în romanul lui D'Aubignac (1664): „Putem muri sfidînd destinul"; această inscripţie figurează sub o statuie reprezentînd libertatea muribundă sfîşiindu-şi măruntaiele[28].

MORALA CONFUZĂ A LUI JEAN-PIERRE CAMUS

Condamnarea suicidului ia forme şi mai ambigue la anumiţi moralişti. Cea a lui Jean-Pierre Camus e deosebit de tulburătoare. Născut în 1584, devenit episcop de Belley la douăzeci şi şase de ani, în 1608, acest discipol al lui François de Sales, prelat zelos — chiar prea mult, după gustul lui Riche-

---

[24] P. Le Moyne, *La Gallerie des femmes fortes*, Paris, 1663, vol. I, p. 225.

[25] Ceriziers, *Le Philosophe français*, Rouen, 1651.

[26] Chevreau, *Les Effets de la fortune*, Paris, 1656, vol. II, p. 280.

[27] Guez de Balzac, *Entretiens*, Paris, 1657, p. 332.

[28] D'Aubignac, *Macarise ou la Reine des isles fortunées, histoire allégorique contenant la philosophie morale des stoïques, sous le voile de plusieurs aventures agréables, en forme de romans*, Paris, 1664, p. 15.

lieu —, se consacră reformării diocezei sale şi lasă o fabuloasă operă scrisă: peste 130 de volume. După ce, în 1629, renunţă la funcţie, se retrage la mînăstirea din Aulnay şi moare în 1652. El aparţine generaţiei neliniştite de la cumpăna dintre veacuri şi manifestă în operele lui morale o înclinaţie nestăpînită, aproape patologică, pentru morbid[29]. În culegerea sa intitulată *Les Spectacles d'horreur*, putem număra nu mai puţin de 126 de morţi, una mai atroce decît cealaltă. Fascinaţia pentru macabru, sîngeros, terifiant face din aceste povestiri — „Grămada de morţi", „Amfiteatrul sîngeros", „Martirii sicilieni" — prefigurări ale operei abatelui Prévost şi ale marchizului de Sade.

Ţelul lui Jean-Pierre Camus este cu siguranţă moral. El vrea să demonstreze înainte de toate că nimeni nu scapă judecăţii lui Dumnezeu, astfel că abatele Bremond a putut să-l clasifice printre romancierii cucernici, care încearcă să introducă într-o manieră concretă o morală rigoristă[30]. Dar putem să ne îndoim de termenul „demn de a fi iubit" pe care i-l atribuie. Printre păcatele pe care le atacă neliniştitorul prelat, se află şi sinuciderea, pe care o înfăţişează prin cîteva povestiri educative ca „Mama Medeea", în care o femeie înşelată îşi taie în bucăţi cei patru copii şi apoi îşi taie gîtul, sau „Nesocotinţa disperată", în care un ţăran îşi ucide fiul din mînie; aflînd această veste, soţia îşi aruncă pruncul în foc şi se duce să se spînzure. În „Forţa regretului", un iubit respins îi povesteşte soţului că soţia lui îl înşală; aceasta, alungată, moare de supărare; amantul îşi mărturiseşte trădarea şi se otrăveşte, apoi soţul, acuzat de crimă, se dă pe mîna justiţiei. În „Gelozia pripită", o femeie îşi ucide soţul, apoi se sinucide cu o lovitură de cuţit în pîntec. În „Pioasa Julie", bazată pe un fapt real, baronul Montange este în pragul sinuciderii pentru că femeia pe care o iubeşte s-a retras într-o mînăstire. În „Castitatea însîngerată", un tînăr vrea să devină călugăr; tatăl, care nu este de acord, încearcă să-l determine să-şi schimbe hotărîrea, vorbindu-i de plăcerile trupului: îi strecoară o fată goală în pat; tînărul se străpunge cu cuţitul. În alte fragmente, episcopul descrie grozăvia priveliştii cadavrelor sinucigaşilor putrezind atîrnaţi de spînzurătoare: „Cei doi sinucigaşi, spînzuraţi de picioare conform hotărîrii tribunalului, au slujit vreme îndestulătoare drept pilde de înfricoşare celor care îi priveau, şi, în final [cînd au putrezit], nu au avut o înmormîntare diferită de a celor din urmă sărăntoci."

Învăţătura: viciul conduce la deznădejde, şi deznădejdea la sinucidere, păcat mortal. Dar, în spatele acestui pretext moral, scenele sîngeroase pe care le conţin *Spectacolele ororii* sînt stînjenitoare. Iar suspiciunea este

---

[29] R. Godenne a studiat temeinic acest aspect într-un articol despre „Les Spectacles d'horreur de J.-P. Camus", *XVII*[e] *siècle*, n[o] 92, 1971, pp. 25–36.

[30] H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1923, vol. I: *L'Humanisme dévot (1580–1660)*.

accentuată de anumite comentarii care însoţesc masacrul. Astfel, episcopul nu ascunde că îl aprobă pe tînărul care preferă să se sinucidă decît să se culce cu o fată: „S-au făcut auzite mai multe judecăţi asupra acestei fapte, unii înfierînd-o cu o rîvnă neîmpăcată, alţii cu asprime, acuzîndu-l ca sinucigaş. Alţii îl înălţară pînă la ceruri. În ce mă priveşte, care înclin mai degrabă spre laudă decît spre condamnare, mă alătur celor din urmă şi mărturisesc [...] că judecata potrivnică şi defavorabilă este într-un fel grăbită."

Într-un alt loc, admiră conduita unei fete care se sinucide pentru a nu fi violată. În „Deznădejdea onorabilă", după ce povesteşte istoria unui bărbat dintr-un oraş asediat care îşi ucide soţia şi fiicele înainte de a se sinucide, trage această concluzie surprinzătoare: „Cînd deznădejdea şi dezonoarea se adaugă robiei, atunci un suflet însetat de glorie se va grăbi să moară de o mie de ori decît să vadă lumina zilei cu ruşinea înscrisă pe frunte [...]. Ştiu că spectacolul pe care îl voi prezenta [...] posedă ceva care, prin urmările sale, nu e pe placul preceptelor creştine; dar, dacă priviţi medalia pe cealaltă faţă, veţi găsi că, dacă teama de ruşine a împins un suflet curajos dincolo de hotarele firii şi ale datoriei sale, aceasta nu se poate explica decît printr-o deznădejde cu totul onorabilă, asemănătoare celei a marelui Cato, care nu încetează să fie slăvită de istorie, chiar dacă a fost sinucigaş."[31]

În sfîrşit, în „Martirii sicilieni", o tînără păgînă decide să se sinucidă pentru că nu poate să se căsătorească cu cel pe care îl iubeşte, Agathon, care este creştin. Cu toată părerea de rău, acesta declară că nu poate să o urmeze pentru că acest lucru este împotriva religiei sale: „Să mori de ruşine că o fată ţi-o ia înainte în nobleţe şi dreaptă măsură!" îi strigă tînăra fată, şi Agathon conchide: „În cel mai rău caz, să murim împreună."

Învăţătura care se desprinde din aceste povestiri este mai degrabă că moartea e preferabilă oricărei forme de păcat, ceea ce confirmă zelul excesiv cu care episcopul se ridică împotriva ereziilor şi a moleşirii moravurilor în dioceza sa. Ura sa maladivă pentru păcatul trupesc în special îl determină să aprobe suicidul din castitate. Atmosfera tulbure a povestirilor lui sîngeroase e totuşi unul dintre semnele dezechilibrului provocat în anumite spirite de neliniştile şi exigenţele unei noi purităţi a acestei epoci baroce.

TEOLOGI ŞI MORALIŞTI PROTESTANŢI

Comparativ, teologii şi moraliştii protestanţi par mai fermi decît omologii lor catolici în opoziţia lor faţă de sinucidere. În Anglia şi în Scoţia,

---

[31] J.-P. Camus, *Les Spectacles d'horreur où se découvrent plusieurs tragiques effets de notre siècle*, Paris, 1630, p. 312.

anglicanii, puritanii şi presbiterienii sînt unanimi în condamnarea morţii voluntare, fără a intra în subtilităţile cazuiştilor catolici. Impresionanta listă a teologilor şi a pastorilor care au scris despre acest subiect între 1580 şi 1680 demonstrează acuitatea problemei în ţara lui Shakespeare, Francis Bacon şi John Donne.

În 1583, William Fulke îi sorteşte iadului pe toţi sinucigaşii[32]. În 1585, John Case, profesor la Oxford, atribuie suicidul — se înțelege, şi cel al lui Cato, Brutus şi Antoniu — laşităţii. Sînt de condamnat chiar şi copiii şi nebunii care se sinucid: „Cred că vîrsta nu şterge pe deplin la copil orice urmă de păcat, nici ignoranţa în cazul idiotului, nici mintea bolnavă în cazul nebunului."[33] În 1586, Timothy Bright nu admite nici o scuză pentru suicid, nici chiar melancolia[34]. Aceeaşi atitudine la Henri Smith[35], în 1591, în timp ce, în 1593, Richard Hooker se dovedeşte puţin mai suplu[36]. John King explică, în 1594, că suicidul este împotriva firii[37], și, în 1596, Anthony Copley scrie un lung poem alegoric împotriva morţii voluntare[38], în timp ce William Whitaker critică chiar sinuciderile biblice şi se alătură părerii Sfîntului Augustin, refuzînd să înscrie Cartea Macabeilor în lista scrierilor sfinte, pentru că se află aici elogiul a doi sinucigaşi, Eleazar şi Razis. „Razis nu merită să fie lăudat pentru curajul lui", scrie el. Fiindcă, să te omori voluntar ca să scapi din mîinile unui tiran înseamnă să mori mai degrabă ca laş decît ca bărbat curajos. Sfîntul Duh nu judecă bravura cu aceeaşi măsură cu care o fac oamenii din această lume, care l-au ridicat pe Cato în slăvi pentru a fi comis un suicid din teama de a nu cădea în mîinile lui Cezar; deoarece, ori i-a fost frică, ori nu a suportat să îl vadă, ori a căutat renumele printr-un act de o nemăsurată grozăvie. Astfel, a fost zdrobit şi distrus fie din deznădejde, fie din amărăciune, fie dintr-o altă tulburare a minţii sale, oricare dintre aceste motive fiind străin de adevăratul curaj. Sfîntul Augustin a făcut deci bine că a refuzat printre cărţile canonice unele în care o asemenea crimă e povestită cu o anumită aprobare a autorilor."[39]

În 1600, George Abbot, viitor arhiepiscop de Canterbury, discutînd cazul lui Iona, reia argumentele tradiţionale. Nu avem dreptul să ne suprimăm

32 W. Fulke, *A Defense of the Sincere and True Translations of the Holie Scriptures into the English Tong*, Londra, 1583. Reluăm aici lista teologilor menționați de B. Paulin, *op.cit.*, pp. 52–65.

33 J. Case, *Speculum quaestionum moralium*, Oxford, 1585.

34 T. Bright, *A Treatise of Melancholie*, Londra, 1586.

35 H. Smith, *A Preparation to Marriage*, Londra, 1591.

36 R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Londra, 1593.

37 J. King, *Lectures upon Ionas delivered at York in 1594*, Oxford, 1597.

38 A. Copley, *A Fig for Fortune*, Londra, 1596.

39 Citat de B. Paulin, *op.cit.*, p. 55.

viaţa fără permisiunea lui Dumnezeu, care ne-a interzis să ucidem[40]. Tot în 1600, William Vaughan publică *The Golden Grove*[41]. Dar, în timp ce prima ediție nu cuprindea decît un capitol despre sinucidere, cea de-a doua, din 1608, cuprinde şaisprezece: un alt semn al importanţei dezbaterii la începutul secolului al XVII-lea. Avalanşa argumentelor folosite de William Vaughan împotriva sinuciderii este pe măsura neliniştii în faţa amplorii contestaţiei şi arată oroarea pe care i-o inspiră acest act. Suicidul, spune el, este rodul deznădejdii născute într-un suflet vulnerabil şi este o insultă la adresa lui Dumnezeu; el privează statul de unul dintre membrii săi; este interzis prin Scriptură şi, dacă găsim pasaje care par să îl aprobe, asta se întîmplă pentru că sînt apocrife; Părinţii Bisericii, moraliştii, legile îl condamnă; Lucreţia şi Cato sînt vulnerabili, şi pentru cel din urmă ar fi fost mai bine „să fie torturat în taurul de bronz al lui Phalaris decît să se ucidă din deznădejde"; Samson şi Iona au primit o chemare specială, în timp ce fecioarele care se sinucid din castitate nu au dreptate, la fel ca şi cei care îşi pun capăt zilelor pentru că se tem că nu vor putea suporta suferinţele, dăunînd astfel onoarei dumnezeieşti. Pe scurt, „nimic nu este mai damnabil şi mai nelegiuit pentru un om decît să se sinucidă". Cît despre soarta finală a sinucigaşului, aceasta o hotărăşte Dumnezeu.

În acelaşi an cu Vaughan, în 1608, cazuistul puritan William Perkins interzice orice sinucidere din deznădejde, deoarece nu există păcat mai mare decît să te îndoieşti de îndurarea dumnezeiască[42]. În 1614, Andrew Willet condamnă toate sinuciderile[43]: cele ale păgînilor, care nu sînt dictate de credință, nu au nici o valoare, nu mai mult decît cea a lui Razis, a cărui istorie este apocrifă; Ahitofel, care s-a sinucis din deznădejde, nu este decît un precursor al lui Iuda, ca şi Saul; cei care se sinucid sînt nişte laşi.

Remarcăm un accent diferit la George Strode, în 1618[44]. În toate situaţiile curente, sinuciderea e desigur condamnabilă; e un semn de orgoliu şi de cruzime dacă încercăm să ne pedepsim prin acest mijloc sau dacă sîntem dezgustaţi de această viaţă. Cel care nu se iubeşte nu iubeşte pe nimeni, şi sinuciderile biblice ale lui Saul, Ahitofel, Zimri, Iuda arată că doar cei răi sînt cei care se sinucid. Păgînul care îşi lua viaţa crezînd astfel că scapă de nenorociri era victima unei iluzii; creştinul e însă de neiertat. Există însă cazuri în care se poate, dacă nu să te sinucizi, cel puţin să-ţi doreşti moartea: cînd Dumnezeu nu mai este slăvit, cînd ai vrea să părăseşti tovărăşia celor răi pentru a nu-l mai ofensa pe Dumnezeu, cînd

[40] G. Abbot, *An Exposition upon the Prophet Ionah*, Londra, 1600.
[41] W. Vaughan, *The Golden Grove*, Londra, 1600 şi 1608.
[42] W. Perkins, *The Whole Treatise of Cases of Conscience*, Londra, 1608.
[43] A. Willet, *An Harmonie upon the First Book of Samuel*, Cambridge, 1614.
[44] G. Strode, *The Anatomie of Mortalitie*, Londra, 1618.

vezi calamităţile şi nenorocirile din această viaţă pentru a te uni pe deplin cu Cristos. Acestea sînt motivele pe care le găsim şi la mistici cu doctrina „neantizării", ceea ce arată o oarecare înrudire între suicid şi formele de spiritualitate ostile oricărui contact cu lumea.

Lista celor care condamnă sinuciderea e lungă. În 1620, John Wing, şi, în 1621, George Hakewill resping suicidul chiar şi în situaţiile cele mai dramatice, precum cea a soţului scos din minţi de o femeie gîlcevitoare[45]. Cît despre John Abernethy, acesta îi critică pe cei care se sinucid din deznădejde religioasă, crezînd că au comis păcate de neiertat. Aceştia sînt melancolici cu mintea fragilă, crede el, care, pierzîndu-şi speranţa în mizericordia dumnezeiască, fac un calcul deznădăjduit şi se privează de posibilitatea de a se căi. Oricum, moartea ne va ajunge negreşit. Mărturia lui Abernethy, episcop în Scoţia, ne arată că sinuciderile din deznădejde religioasă nu erau rare în dioceza sa[46]. În 1629, Nathaniel Carpenter califica sinuciderea drept laşitate, inclusiv pe cea a păgînilor. Nu trebuie să ne riscăm viaţa decît pentru a apăra credinţa, justiţia, patria[47]. În 1633, Richard Capel reaminteşte că diavolul este cauza sinuciderilor[48]. În acelaşi an, Peter Barker, apoi, un an mai tîrziu, William Gouge vor atrage atenţia asupra sinuciderilor indirecte, care pot să rezulte din excese de toate felurile: excese de hrană şi băutură, mînie, dar şi excese de ascetism, acest avertisment vizîndu-i în particular pe catolici. Sinuciderea directă este cu atît mai condamnată cu cît instigatorul ei este diavolul[49]. În 1634, pastorul puritan John Downame tratează sinuciderea din perspectiva *Luptei creştine*[50]. Am fost hărăziţi într-un post de Dumnezeul oştilor cereşti — explică el în lucrarea sa — şi trebuie să rezistăm pînă la schimbarea gărzii. Alternativa noastră este să suportăm nenorocirile vieţii prezente sau să ajungem în iad pentru veşnicie. Sfinţii ne arată calea. În Biblie, în afară de Samson, doar blestemaţii s-au sinucis. Dumnezeu, Biserica, societatea şi familia ne interzic acest act. În 1638, Richard Younge avertizează împotriva necumpătării care conduce la decădere, deznădejde şi sinucidere[51].

Predicatorii şi teologii reiau neobosit litaniile antisuicidare: Lancelot Andrewes în 1642[52]; Henri Hammond, într-un catehism din 1645, reeditat

[45] J. Wing, *The Crowne Conjugall or the Spouse Royall*, Middleburgh, 1620; G. Hakewill, *Kings Davids Vow for Reformation*, Londra, 1621.

[46] J. Abernethy, *A Christian Adviser and Heavenly Treatise*, Londra, 1623.

[47] N. Carpenter, *Achitophel or the Picture of a Wicked Politician*, 1629.

[48] R. Capel, *Tentations*, Londra, 1633.

[49] P. Barker, *A Learned and Familiar Exposition upon the Ten Commandments*, Londra, 1633; W. Gouge, *Of Domestic Duties*, Londra, 1634.

[50] J. Downame, *The Christian Warfare*, Londra, 1634.

[51] R. Younge, *The Drunkard's Character*, Lyon, 1638.

[52] L. Andrewes, *The Morall Law Expounded*, Londra, 1642.

de paisprezece ori într-o jumătate de secol[53]; puritanul William Fenner, care în cartea sa din 1648 face din orice păcat de moarte o sinucidere[54]; Thomas Fuller în 1653[55]; Edward Phillips, într-un dicționar din 1658, care vede în sinucidere un act bestial[56]; Jeremy Taylor, care în 1660 măsoară caritatea prin dragostea pe care ne-o purtăm[57]; Thomas Philipot, care în 1674 indică mijloacele de a evita melancolia suicidară[58].

Există foarte puțină originalitate în aceste povestiri, care reiau aceleași argumente. Sporirea lor este totuși semnul existenței unei probleme reale, pe care o evocă Sir William Denny, în 1652, în lucrarea sa intitulată *Sfătuitorul creștinului împotriva suprimării propriei vieți*[59]. Autorul se arată alarmat de frecvența sinuciderilor și de publicarea recentă a *Biathanatos*-ului lui John Donne. El și-a compus tratatul, scrie el, „de teama ca frecvența unor astfel de acțiuni să nu instaureze cu timpul un soi de legitimare prin obicei sau să nu se prevaleze de autoritatea unui paradox recent publicat, după care suprimarea propriei vieți ar fi legitimă". William Denny enumeră cauzele cele mai frecvente ale sinuciderii, care sînt: dragostea, gelozia, melancolia, dezmățul, ruina, remușcările, scrupulele excesive de conștiință la extremiștii religioși. Argumentele sale împotriva sinuciderii sînt totuși foarte conformiste: Dumnezeu, rațiunea, natura, statul, familia ne interzic acest act. Prin moartea sa, Cristos a răscumpărat toate păcatele, nu există deci motiv de deznădejde.

THOMAS BROWNE
ŞI PROBLEMA EXISTENȚIALĂ A SUICIDULUI

Unul dintre autorii englezi care au reflectat cel mai mult la problema sinuciderii este Sir Thomas Browne, începînd cu *Religio medici*, din 1653, pînă la o scrisoare din 1670[60]. Situîndu-se pe trei niveluri — personal,

[53] H. Hammond, *Practical Catechism*, Londra, 1645.

[54] W. Fenner, *Wilfull Impenitency, the Grossest Self-Murder*, Londra, 1648.

[55] T. Fuller, *A Comment on the Eleven First Verses of the Fourth Chapter of S. Matthew's Gospel*, Londra, 1653.

[56] E. Phillips, *The New World of English Words or a General Dictionary*, Londra, 1658.

[57] J. Taylor, *Ductor Dubitantium or the Rule of Conscience*, Londra, 1660.

[58] T. Philipot, *Self-Homicide Murder*, Londra, 1647.

[59] W. Denny, *Pelicanicidium: or the Christian Adviser against Self-Murder*, Londra, 1652.

[60] T. Browne, *Religio medici*, 1653, ed. J. Winny, Cambridge, 1963; *Urne-Burial*, 1658; „A Letter to a Friend upon Occasion of the Death of his Intimate Friend", în *The Works of Sir Thomas Browne*, ed. G. Keynes, 1928–1931.

paternal și teoretic —, demersul său are o valoare umană și existențială pe care nu am regăsit-o la autorii precedenți, care raționează ca teologi pur și simplu și moraliști abstracți. Această diversitate de puncte de vedere pune în valoare mai ales evoluțiile și contradicțiile individului confruntat în viață cu problemele studiate în opera lui.

Thomas Browne este un moderat, un adept al *via media*, care plasează bunul-simț și înțelepciunea deasupra eroismului. În *Religio medici*, își exprimă reticențele față de sinucidere, chiar și în cazul păgînilor. Cato nu este eroul său preferat: ar fi făcut poate mai bine să înfrunte existența: răbdarea lui Iov este preferabilă nerăbdării unor Scaevola și Codrus. Totuși, în cadrul religiei lor, stoicii nu au greșit preferînd decăderii, pe care o aduce de exemplu o boală incurabilă, moartea. Dar această soluție e interzisă creștinilor. Cît despre exaltații care caută martiriul pentru credința lor, aceștia nu sînt decît niște fanatici: „Există, fără îndoială, destui oameni canonizați pe pămînt care nu vor fi niciodată numiți sfinți în ceruri, al căror nume se regăsește în martirologii și care în ochii lui Dumnezeu nu sînt martiri la fel de desăvîrșiți cum a fost înțeleptul păgîn Socrate." Înțelepciune și moderație înainte de toate.

Cu douăzeci de ani mai tîrziu, în *Urne-Burial*, din 1658, îl simțim mai atras de exemplul anticilor, poate mai obosit de viață. În vîrstă de cincizeci și trei de ani, dă semne de melancolie, după mărturia colegului său medic Guy Patin. Se simte într-un fel ispitit de suicidul spiritual și mistic cînd evocă „martiriul de a trăi", gîndindu-se la fericirea din lumea cealaltă. El îi reproșează atunci lui Dante de a-l fi plasat pe Epicur în Infern, el, care „disprețuia viața fără încurajarea nemuririi".

Dar, cînd fiul său Tom, ofițer de marină, îi împărtășește, în 1667, admirația sa pentru romanii care se sinucideau mai degrabă decît să se predea, lui Thomas Browne îi dispare întreaga indulgență pentru antici: nu se pune problema să încerci să-i imiți, scrie el fiului său: „Nu pot să mă abțin să-l rog stăruitor pe Dumnezeu să te mîntuiască de o asemenea ispită."

Există în Plutarh numeroase exemple de soldați și conducători de oști care s-au predat onorabil. Începînd din acest moment, Thomas Browne revine la o poziție mult mai ortodoxă: el renunță să-i mai trateze pe cei vechi într-o lumină favorabilă și vede acum în conduita stoicilor mai ales lașitate.

Atitudinea sa ilustrează distanța care există între sinucidere ca problemă intelectuală, teologică și de morală generală și sinuciderea ca problemă existențială concretă. Am mai spus, nu cei care vorbesc mai mult de sinucidere sau pun public problema sînt cei care se sinucid: Montaigne, Charron, Shakespeare, Bacon, Donne agită o problemă periculoasă, o bombă pe care o dezamorsează pe socoteala lor, sufocînd-o în ezitări, dar care poate fi fatală altora, mai înclinați spre acțiune decît spre meditație.

Înseamnă să se pună problema răspunderii scrierilor despre sinucidere. Thomas Browne, medic şi filozof, relativizează sinuciderea prin cultura şi meditaţia lui; fiul său, militar, e sedus de cazuri concrete de sinucideri eroice, sub vraja cărora riscă să cadă pentru că nu le vede în perspectivă. Iar tatăl, alarmat, îşi previne fiul de pericol. Sinuciderea este astfel în acelaşi timp o problemă pur personală, o decizie strict individuală şi o întrebare care nu poate fi rezolvată decît înlocuind-o cu alta, numai aşa reuşindu-se evaluarea situaţiei reale.

TOT DIAVOLUL

Teologii şi predicatorii din Anglia secolului al XVII-lea nu se mulţumesc să opună sinuciderii argumentele teologice şi morale clasice. Ei reiau şi extind campania de diabolizare împotriva suprimării propriei vieţi. „În zilele noastre, mulţi sînt împinşi de Diavol să-şi pună capăt zilelor", scrie Richard Greenham, ale cărui opere sînt publicate în 1599. La fel socotesc John Mirk, Thomas Beard, George Abbot, Lancelot Andrewes, John Sym, Richard Gilpin. În 1677, acesta din urmă scrie că „Satana caută ruina trupurilor şi sufletelor noastre şi deseori îi ispiteşte pe oameni să se sinucidă[61]" şi stabileşte lista celor opt metode prin care diavolul ne împinge la suicid. De asemenea, numeroase mărturii şi autobiografii ale puritanilor fac inventarul ispitelor diabolice: Nehemiah Wallington, bineînţeles, dar şi Hannah Allan, care povesteşte într-o carte din 1683 cum Satana „a profitat de profunda ei melancolie" pentru a o împinge la sinucidere[62]. Baptistul Henri Walker adună în 1652 mărturiile membrilor comunităţii sale, dintre care mulţi afirmă că au fost ispitiţi de diavol să se sinucidă[63].

Charles Hammond, în balada lui despre „cruzimea diavolului faţă de omenire", îl pune în scenă pe George Gibbs, care s-a sinucis în 1663 deschizîndu-şi pîntecele. Nefericitul, agonizînd timp de opt ore, povesteşte cum a sfîrşit prin a sucomba ispitelor diavoleşti după ce le-a respins de mai multe ori. În 1678, John Bunyan, în *The Pilgrim's Progress*, prezintă alegoria Creştinului şi a Nădejdii, care, întemniţaţi, sînt ispitiţi de uriaşa Deznădejde. „Pentru că nu vor ieşi niciodată din acest loc, le spune că singura soluţie ar fi să-şi ia viaţa cu un cuţit, un pumnal sau otravă: căci

---

[61] R. Gilpin, *Daemonologia Sacra; or a Treatise on Satan's Temptations*, Londra, 1677.

[62] H. Allan, *Satan, his Methods and Malice Baffled... Reciting the Great Advantage the Devil made of her Deep Melancholy*, Londra, 1683.

[63] H. Walker, *Spiritual Experiences of Sundry Believers*, Londra, 1652.

de ce să alegi viaţa, cînd este însoţită de asemenea dureri?" În 1685, într-o expunere a suicidului lui Roger Long, condamnat pentru participarea sa la revolta din Monmouth, se susţine că cei care se sinucid sînt victimele „Duşmanului speciei omeneşti", care „profită de ocazie ca să-i împingă la ruină şi le sporeşte simţămîntul de vinovăţie pînă ce-l transformă într-o deznădejde fără de ieşire"[64].

Şi cum să nu disperi în faţa perspectivelor unanim deschise de predicatorii protestanţi şi deopotrivă de cei catolici din secolul al XVII-lea? Dacă există un punct asupra căruia aproape toţi sînt de acord, acesta e cu siguranţă numărul mic al aleşilor. Massillon nu e mai optimist decît cei mai austeri calvinişti: „Cine se va putea aşadar mîntui? Puţini, dragii mei ascultători! N-o să fiţi voi, cel puţin dacă nu vă schimbaţi; n-o să fie cei care vă seamănă, n-o să fie mulţimea", declară el în predica lui *Despre numărul mic al aleşilor*[65]. Dintre şase sute de mii de evrei, Dumnezeu nu a salvat decît doi, pe Iosua şi Caleb. De ce ar salva mai mulţi astăzi? „Fraţilor, pieirea noastră e aproape asigurată." Malebranche de-abia e cu puţin mai generos: „Dintr-o mie de persoane, abia dacă vor fi douăzeci care să fie efectiv mîntuite." Iezuiţii şi janseniştii sînt convinşi deopotrivă: „Nu există adevăr mai surprinzător în religia creştină ca acela care ne atrage atenţia asupra numărului mic al aleşilor", scrie Nicole.

Importanţa deznădejdii religioase în motivaţiile sinuciderilor din secolul al XVII-lea nu e deloc surprinzătoare. Folosirea excesivă a temerii în religia ieşită din Reformă şi Contrareformă duce la un rezultat contrar celui scontat: pierzîndu-şi nădejdea în obţinerea mîntuirii personale sau cedînd unei crize de moment, anumite spirite fragile îşi grăbesc sfîrşitul. Dacă damnarea e sigură, ce mai contează momentul morţii? Multe dintre puterile spirituale ale Marelui Secol au fost pe punctul de a ceda la această deznădejde — o să constatăm — şi au găsit în misticism un derivativ al acestei pulsiuni suicidare. Cîţi creştini, mai slab înarmaţi spiritual, nu şi-au pus pur şi simplu capăt zilelor?

John Sym propune o abordare mult mai raţională a suicidului. Acest pastor anglican dintr-un mic port de pescari situat la estuarul Tamisei, Leigh, în Essex, publică în 1637 o carte, considerată ca primul tratat consacrat în totalitate suicidului: *Ocrotirea vieţii împotriva sinuciderii sau Tratat folositor despre viaţă şi sinucidere*. (*Biathanatos*-ul lui Donne, tot în manuscris, nu va fi imprimat decît zece ani mai tîrziu.) Şi aici, scopul

---

64 *A Sad and Dreadful Account of the Self-Murther of Robert Long, alias Baker*, Londra, 1685.

65 Vezi în legătură cu acest subiect: G. Minois, *Histoire des enfers*, Paris, 1991, pp. 284–288 (cf. *Istoria infernurilor*, trad. rom. de Alexandra Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 259–263).

tratatului este să se opună progresului ideilor favorabile suicidului, confirmare a neliniştilor deja menţionate. Dar cartea conţine aspecte noi, îndeosebi o schiţă a psihologiei suicidare. Cel care se sinucide nu doreşte moartea, ci, dincolo de ea, un bine şi un remediu, spune John Sym; pasiunea şi imaginaţia joacă un rol mai important în hotărîrea lui decît raţiunea pură. Unii se sinucid din răzbunare, cu scopul de a transfera responsabilitatea morţii lor asupra conştiinţei celor care îi oprimă, precum cel care „este ofensat în cea mai mare măsură de alţii, de la care nu poate să obţină nici reparaţie, nici compensare pentru prejudiciul suferit şi cînd moartea voluntară, după cum crede el, poate fi în prejudiciul sau spre ruşinea celor care i-au făcut o nedreptate. Practicarea suicidului din acest motiv se întîlneşte mai ales la persoanele din categoria sexului slab şi la oamenii cu constituţie firavă şi de condiţie joasă, cum sînt femeile şi servitoarele şi bărbaţii care li se aseamănă prin trăsăturile lor“[66].

Mulţi dintre cei care se sinucid nu sînt cu adevărat responsabili de actul lor, adaugă John Sym: se întîmplă astfel nu numai la nebuni, copii, victimele acceselor de demenţă, dar şi la oamenii săraci care au suferit mari nedreptăţi. În satul său de pescari, pastorul a cunoscut suficiente cazuri vrednice de milă, şi discursul său capătă aici un ton mult mai uman decît cel al teologilor. Înainte de a condamna, trebuie să te informezi de cauze şi de motive, cît şi de dispoziţiile mintale, deoarece nu sînt vinovaţi decît cei care se sinucid cu totul deliberat şi în deplină cunoştinţă de cauză. Lupta eficace împotriva suicidului trebuie deci să vizeze motivele acestuia: „Sinuciderea poate fi împiedicată într-o mai mică măsură prin furnizarea de argumente împotriva actului [...] decît descoperind şi eliminînd motivele şi cauzele care constrîng la trecerea la fapte.“[67]

John Sym este totuşi departe de a predica o atitudine suplă faţă de sinucigaşi. Teologii îşi recîştigă avantajul faţă de pastori şi formulează o condamnare fără drept de apel: „Prin inducţia exemplelor particulare ale sinucigaşilor, care au fost cu toţii nişte blestemaţi şi damnaţi, putem să conchidem cu certitudine că nici un sinucigaş nu a fost mîntuit, şi nici nu poate fi.“[68]

În spatele tuturor motivelor şi tuturor cauzelor ce păreau să justifice moartea voluntară, se află de fapt Satana şi instrumentele sale, orgoliul, deznădejdea, necredinţa. Acestea sînt păcate care împing la sinucidere. Argumentele lui John Sym împotriva suicidului sînt clasice: act împotriva lui Dumnezeu, împotriva societăţii, împotriva persoanei; nu este permis

[66] J. Sym, *Life's Preservative against Self-Killing; or an Useful Treatise Concerning Life and Self-Murder*, Londra, 1637, p. 236.
[67] *Ibid.*, p. 323.
[68] *Ibid.*, p. 293.

să i te expui decît pentru a salva un alt om, mai util comunităţii, bunăoară un magistrat sau un suveran. Gîndirea lui John Sym, în ciuda cîtorva momente inspirate cu nuanţe foarte moderne, se adaugă la barajul masiv constituit de teologi şi moralişti împotriva sinuciderii.

Înăsprirea tonului scrierilor teoretice se reflectă în dreptul canonic şi în dispoziţiile concrete ale statutelor sinodale. Conciliile regionale de la Lyon, din 1577, de la Reims şi de la Bordeaux, din 1583, de la Cambrai, din 1586, de la Chartres, din 1587, reamintesc interdicţiile de înhumare pentru sinucigaşi. Cel de la Reims prevede chiar excomunicarea celor care le vor înhuma cadavrele. Rugăciunile pentru aceşti defuncţi sînt interzise, pentru că sînt damnaţi nemijlocit. Exhumările de cadavre sînt urmărite pe cale judiciară, ca în cazul semnalat de L'Estoile, în 1596, al unui om care se sinucisese după pierderea unui proces şi care fusese îngropat la Saints-Innocents graţie tăinuirii acestui fapt de către propriii săi copii.

NUANŢELE JURISCONSULŢILOR

Dacă dreptul secular continuă să fie atît de strict în ce priveşte sinuciderea, în urma influenţei crescînde a dreptului roman juriştii de la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi din secolul al XVII-lea înclină totuşi să-şi nuanţeze poziţia.

Unii, ca Duret, în 1572, şi Chasseneux, în 1573, ajung să aplice legea romană ca atare. Chasseneux declară că nu se confiscă decît bunurile celor care se sinucid după ce au comis o crimă[69]. Acestea sînt excepţii. Pentru jurisconsulţi, ca bunăoară Coras, în 1573, suicidul este un „lucru cît se poate de mîrşav, laş, nedemn de un creştin", ceea ce nu îl împiedică să-şi exprime aversiunea faţă de execuţiile de cadavre, „lucru foarte ciudat şi dînd impresia unui nu ştiu ce barbar şi inuman"[70]. Bertrand d'Argentré, comentînd în 1580 dreptul breton în *Nouvelle Coutume de Bretagne*, nu manifestă asemenea scrupule. După el, chiar şi păgînii îi condamnau pe sinucigaşi, şi, dacă atunci existau justificări, ele nu mai sînt valabile azi în lumea creştină. Trebuie continuată confiscarea bunurilor şi pedepsirea cadavrelor.

Vecinul său angevin Ayrault este mult mai puţin categoric. Chiar dacă suicidul este evident un act reprehensibil, este oare legitim să învinuieşti un cadavru? Este întrebarea pe care o ridică în 1591 în tratatul său *Des*

---

[69] Duret, *Traité des peines et amendes*, Lyon, 1572; Chasseneux, *Commentarii in consuetudinibus ducatus Burgondiae*, 1573.

[70] Coras, *Arrest mémorable du parlement de Tholose contenant une histoire prodigieuse*, Paris, 1572.

procès faits aux cadavres, aux cendres, à la mémoire, aux bestes, choses inanimées et aux contumax, unde se întreabă „dacă nu e ridicol şi stupid, chiar lipsit de milă, chiar barbar, să te lupţi cu nălucile [...]. Nu susţinem noi că moartea înlătură şi anulează crima? Cum mai putem fi supăraţi pe morţii care se odihnesc şi cu care nu mai avem legătură ori relaţii? Doar Dumnezeu se mai ocupă de ei [...]. Şi, chemîndu-i la sine, există motive să credem că uzează de un drept de suveranitate, adică ne arată că ştie dacă am făcut-o deja sau, dacă am fi pe punctul de a o face, ne-o interzice.

Poate cel mort să mai moară o dată? Nu înseamnă oare să-i plăteşti datoriile penale şi civile cesionînd tuturor creditorilor săi nu numai bunurile, dar şi viaţa acestuia? [...] Mai mult, există oare cineva care să nu spună că este exagerat să ne jucăm cu condiţia noastră de oameni atît de fragilă, cu starea noastră atît de precară şi de mizerabilă ca, după ce ea se sfîrşeşte, să o reluăm de la capăt cu o altă condiţie de muritor şi caducitate? [...] Fiindcă, dacă nu e cu putinţă să-i pedepseşti şi să-i osîndeşti pe morţi, există în schimb mîrşăvie în a-i urmări în justiţie."[71]

În 1603, juristul Charondas, în *Somme rural*, nu repune în discuţie mutilările de cadavre şi confiscările, dar declară că acestea trebuie rezervate pentru cazurile de suicid avînd drept cauză dezgustul de viaţă ori remuşcările resimţite în urma unei crime comise, iar cazurile de suicid datorate nenorocirilor şi maladiei să fie absolvite[72]. Mulţi jurişti europeni, precum Gomezio de Amescua, în 1604, şi Erasmus Ungepauer, în 1609, se limitează de altminteri, referitor la sinucidere, să ia act de opoziţia dintre dreptul roman şi dreptul canonic[73].

Un alt semn al actualităţii dezbaterilor despre moartea voluntară şi al contestaţiilor pe care le generează este un proces angevin din 1611, relatat de jurista Anne Robert[74], care arată că argumentele tradiţionale pentru şi contra suicidului puteau să fie folosite în procedurile judiciare. Îl vedem aici pe avocatul Arnaud pledînd pentru moştenitorii unui om care s-a sinucis şi ale cărui bunuri au fost confiscate. Arnaud, depăşind cadrul strict al cauzei pe care o apără, încearcă să reabiliteze suicidul, apelînd la ajutorul lui Cato, al stoicilor, al lui Seneca. Să te sinucizi este o probă de măreţie şi vitejie „atunci cînd un om de un curaj invincibil s-a hotărît sau să biruiască vitregiile şi nenorocirile sorţii, sau să le pună capăt", afirmă

[71] Ayrault, *Des procès faits aux cadavres*, Angers, 1591, pp. 3–4.

[72] Charondas le Caron, *Somme rural avec annotations*, Paris, 1603.

[73] Gomezio de Amescua, *Tractatus de potestate in se ipsum*, Palermo, 1604; Erasmus Ungepauer, *Disputatio de autocheira singularis, homicidium suiipsius iurecivili licitum esse demonstrans*, Iena, 1609.

[74] A. Robert, *Quatre Livres des arrests et choses jugées par la Cour*, Paris, 1611, cartea I, cap. XII.

el. Chiar şi creştinismul, ne asigură autorul, admite anumite cazuri, înainte de a preciza că sinuciderea rămîne o crimă care nu se pune problema să fie tolerată. Revenind la cazul lui, declară că oricum confiscarea nu există în Anjou şi că în cazul prezent sinucigaşul era probabil nebun.

În pledoaria ei, Anne Robert se străduieşte, dimpotrivă, să probeze caracterul penal al suicidului, utilizînd toate argumentele cunoscute, în special pe cel al soldatului care nu trebuie să-şi părăsească postul. Sîntem, asemenea şerbilor, proprietatea seniorului nostru: „Nu este oare un şerb fugar cel care se străduieşte, printr-o moarte prematură şi pripită, să anuleze şi să destrame frumoasa armonie şi operă de arhitectură a trupului şi a sufletului?" Anne Robert strînge dovezi cu citate din autori păgîni şi creştini împotriva sinuciderii, justificînd confiscarea bunurilor vinovatului.

Loisel şi Damhoudère, în 1616, susţin şi ei punctul de vedere cel mai strict: cadavrele sinucigaşilor trebuie tîrîte şi spînzurate, iar pe cei care încearcă să se sinucidă trebuie să-i pedepsim[75]. În 1629, Lebrun de La Rochette exprimă aceeaşi părere[76]. Aprobîndu-l, juristul Despeisses descrie, la mijlocul secolului, procedura urmată în majoritatea provinciilor franceze în caz de moarte suspectă. După procesul-verbal care descrie circumstanţele în care a fost găsit cadavrul, chirurgii fac un raport. Este iniţiată apoi o anchetă despre viaţa şi deprinderile defunctului, cît şi despre cauzele probabile ale actului care i-a provocat moartea. După care este trimisă o înştiinţare rudelor, şi, dacă a existat într-adevăr sinucidere, este numit un curator pentru a lua apărarea victimei. În timpul judecăţii, trupul este conservat în nisip sau e sărat ori stropit cu var nestins cu scopul de a evita o descompunere prea accentuată înaintea execuţiei. După pronunţarea condamnării, cadavrul se dezgroapă, se tîrăşte pe o împletitură din nuiele, cu faţa la pămînt, iar cortegiul este precedat de un aprod care face cunoscut motivul execuţiei. Corpul este atîrnat cu capul în jos de o spînzurătoare şi, după expunere, aruncat la groapa de gunoi, alături de hoiturile în putrefacţie ale cailor. După Despeisses, este vorba aici de măsuri întru totul apropriate împotriva acelora care se pretează la o atît „de oribilă şi de scandaloasă violenţă". Singurii care trebuie să fie absolviţi sînt nebunii sau nevoiaşii şi alte persoane lovite de nenorociri extreme, susceptibile de a le afecta raţiunea[77].

Toţi juriştii stabilesc o distincţie între cazurile de sinucidere condamnabile şi cele pardonabile. Astfel, Chopin declară, în 1662, că, în afara

[75] Damhoudère, *Praxis rerum criminalium*, Antwerpen, 1616.
[76] Lebrun de La Rochette, *Le Procès criminel*, Rouen, 1629.
[77] Despeisses, *Œuvres*, Lyon, 1660, vol. II, partea a III-a, şi vol. I, pp. 705–707.

cazurilor de nebunie, familia celui care se sinucide „din cauza vieţii de suferinţă sau din cauza ruşinii resimţite de pe urma datoriilor ori ca urmare a stării insuportabile provocate de o boală" e scutită de confiscarea bunurilor, chiar dacă suicidul este o crimă „cu mult mai gravă" decît uciderea unui alt om[78]. Pentru Desmaisons, în 1667, este chiar „crima cea mai odioasă a firii"[79].

Pentru Le Bret, sinucigaşii „produc o repulsie cu mult mai mare decît toţi ceilalţi criminali". Dar şi el tempereazǎ această judecată generală categorică printr-o aplicare nuanţată şi foarte umană. El dă exemplul unei judecăţi în care a absolvit victima, care s-a sinucis după pierderea unui proces. În general, scrie el, nu trebuie să dispunem confiscarea bunurilor celor care se sinucid ca urmare a unei nenorociri, a unei mari suferinţe, a unei slăbiciuni de spirit: „Cu siguranţă, ar fi un lucru lipsit de omenie să expunem dezonoarei şi pierderii bunurilor pe cel căruia necazurile şi nenorocirile i-au tulburat judecata şi i-au transformat starea insuportabilă în nebunie. Omul este o imagine nu doar a mizeriei, ci şi a neputinţei şi a slăbiciunii; de aceea, trebuie să ne corelăm toate judecăţile şi opiniile la ceea ce este mai blînd şi mai conform condiţiei umane."[80]

MEDICINA ŞI PATIMA SUICIDARĂ

În 1665, Challine făcea aproape aceleaşi distincţii, absolvindu-i de orice condamnare pe cei care se sinucid „din cauza bolii, nebuniei sau a unei alte nenorociri". Această formulă ar putea să conducă la scoaterea de sub incidenţa penală a tuturor cazurilor de sinucidere: care nu e oare datorat unei forme sau alteia de „accident"? Aceeaşi concluzie ar putea fi trasă din *petitio principii* de care se slujeşte pentru a defini simptomele „furiei sau nebuniei": cea mai bună dovadă este, afirmă el, să-ţi iei singur viaţa, ceea ce înseamnă să spui că toţi sinucigaşii sînt nebuni[81].

Bouchel ar vrea să rezerve sancţiunile doar pentru cazurile celor care se sinucid pentru a evita pedepsirea propriilor lor crime. Totuşi, el doreşte ca aceste sancţiuni să se aplice sinucigaşilor doar *in effigie*[82]. În 1665, juristul Coquille se dovedeşte şi el prea puţin entuziast faţă de execuţia

---

[78] Chopin, *Œuvres*, Paris, 1662.

[79] Desmaisons, *Nouveaux Recueils d'arrêts et règlements du parlement de Paris*, Paris, 1667.

[80] Le Bret, *Œuvres*, Paris, 1689, p. 349.

[81] Challine, *Maximes générales du droit français*, Paris, 1665.

[82] Bouchel, *La Bibliothèque ou Trésor du droit français*, Paris, 1615.

cadavrelor. Lasă să se înţeleagă că această procedură nu se urmăreşte în justiţie decît pentru că Biserica, refuzînd înhumarea sinucigaşilor, creează într-un fel crima; în ce priveşte justiţia seculară, scrie el, „cred că nu trebuie să le intentăm proces pentru a-i condamna ca asasini şi să le confiscăm bunurile", deoarece sinuciderea „nu se numără printre crimele care sînt anchetate după moarte pentru a le condamna memoria"[83]. În sfîrşit, Scipion Dupérier este de aceeaşi părere cu Challine: nu trebuie să-i pedepsim decît pe cei care se sinucid pentru a scăpa de o pedeapsă; ceilalţi sînt nişte melancolici, şi melancolia este o formă de nebunie[84].

Prin aceasta, este de acord cu teoriile medicale ale epocii şi, fără îndoială, şi justiţia este influenţată de tratatele de psihopatologie încă din secolul al XVIII-lea. Marele medic Thomas Willis (1621–1675) a pus în evidenţă ciclul „maniaco-depresiv", arătînd că melancolia poate să degenereze în furie şi să determine crize suicidare: „După melancolie, scrie el, trebuie tratată mania, care are atîtea afinităţi cu ea, încît aceste afecţiuni se preschimbă deseori una în cealaltă."[85] Cea mai mare parte a celorlalţi medici se limitează să noteze frecventa juxtapunere a celor două afecţiuni, dar refuză să le asocieze.

Explicaţia lui Willis are ample rezonanţe în mediul ştiinţific şi chiar judiciar. Pentru el, melancolia este o „nebunie fără febră ori furie, însoţită de teamă şi tristeţe"; ea este o formă de delir şi se explică printr-o mişcare dezordonată a principiilor animale în creier, care provoacă aici o agitaţie slabă, creînd pori în materia cerebrală, în loc să urmeze circuitele normale. În această circulaţie anormală, principiile devin „obscure, opace, tenebroase". Ele acţionează de asemenea ca un vapor coroziv care dereglează funcţiile creierului, fixîndu-l asupra unui singur obiect şi copleşindu-l de tristeţe şi de teamă.

Astfel, puţin cîte puţin, apare ideea unei explicaţii medicale, somatice, a tendinţelor suicidare, care avantajează interpretarea de iresponsabilitate a celor care îşi iau voluntar viaţa, mai degrabă victime decît ucigaşi. Referitor la originea acestei afecţiuni, părerile diferă, dar se renunţă progresiv la cauzele supranaturale şi demoniace ale nebuniei şi ale sinuciderii. Sinucigaşul începe să fie considerat mai mult un bolnav decît o victimă a Satanei. Se practică din ce în ce mai mult izolarea celor care încearcă să se sinucidă, şi în registrele caselor de internare sporeşte menţiunea „a vrut să-şi ia viaţa", după cum remarca Michel Foucault, care scrie: „Astfel, sacrilegiul sinuciderii se vede anexat domeniului neutru al necugetă-

[83] Coquille, *Œuvres*, Paris, 1665, vol. II, pp. 35 şi 171.
[84] Scipion Dupérier, *Œuvres*, ed. din 1759, Paris.
[85] T. Willis, *Opera omnia*, Lyon, 1682, vol. II, p. 255.

rii."[86] Ca să se prevină noi tentative, cei care au încercat să se sinucidă sînt închişi în cuşti de nuiele şi au mîinile legate.

Dar există şi terapii antimelancolice şi deci antisuicidare corespunzătoare tipurilor de explicaţii propuse. După numeroşi medici, temperamentele depresive sînt datorate unui surplus de umoare melancolică neagră în sînge. În 1662, Moritz Hoffmann propune deci tratarea depresiei prin transfuzie sanguină, idee care, după numeroase ezitări, este experimentată la Londra pe un bolnav suferind de melancolie provocată de dragoste: i se iau zece uncii de sînge care îi sînt înlocuite cu sînge de viţel, ceea ce în aparenţă îl vindecă complet[87]. În 1682, Etmüller continuă să recomande acest tratament, totuşi destul de repede abandonat în avantajul anumitor medicamente pe bază de chinină, în timp ce alţii sugerează băile, călătoriile, muzica. Toate aceste forme de tratament se dezvoltă mai ales în secolul al XVIII-lea.

Pentru toţi, teologi, jurişti şi cazuişti, sufletul nu este vătămat de nebunie; iar de responsabilitatea morală a „furiosului", oricare ar fi faptele pe care le-a comis, nu se mai vorbeşte. Mişcarea carteziană contribuie la consolidarea ideii unei origini fiziologice a neliniştii, dintr-o perspectivă mecanicistă: pentru Descartes, neliniştea provine dintr-o lipsă de echilibru în agitaţia principiilor animale, în timp ce Malebranche utilizează descoperirile recente referitoare la principiul inerţiei: Dumnezeu, spune el, a pus în noi o anumită cantitate de mişcare spre binele infinit; cînd sufletul îşi opreşte înaintarea spre acest bine, prezenţa mişcării neutilizate provoacă neliniştea[88].

Juriştii din secolul al XVII-lea nu sînt insensibili la aceste curente medico-filozofice şi arată în lucrările lor o voinţă evidentă de a exclude orice sancţiune penală în cazurile de suicid datorat unei forme sau alteia de afecţiune psihofiziologică. După abandonarea explicaţiei diabolice a suicidului, ei tind din ce în ce mai mult să excludă ideea responsabilităţii morale şi penale a suicidului din melancolie, menţinînd în acelaşi timp condamnarea de principiu împotriva crimei exercitate asupra propriei persoane.

ÎMBLÎNZIREA REPRESIUNII ŞI ORDONANŢA DIN 1670

Astfel, apare un decalaj crescînd între atitudinea religioasă, întotdeauna extrem de fermă, şi abordările dreptului secular, mult mai sensibile la

---

[86] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972, pp. 108–109 (cf. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. rom. cit., p. 99).

[87] *Ibid.*, p. 329 (cf. *trad. rom. cit.*, p. 305).

[88] J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII-e siècle*, Paris, 1979.

evoluţia ştiinţelor, a filozofiei, a moravurilor. Un exemplu relevant îl reprezintă un eveniment petrecut în 1664 şi istorisit de jurisconsultul Desmaisons[89]. O ţărancă de pe domeniul consiliului de canonici din Auxerre se sinucide; familia lasă să se creadă că a fost un accident şi obţine de la judecător permisiunea de înhumare într-un colţ al cimitirului. Canonicii, bănuind ilegalitatea, prezintă cazul locţiitorului desemnat de episcop să judece „pentru a trece la confiscarea bunurilor acestei femei în prejudiciul celor şase copii minori pe care îi lăsa", explică Desmaisons. Locţiitorul episcopului declară cimitirul profanat şi declanşează procedura de condamnare. Consiliul canonicilor declară că în ce-l priveşte înţelege mizeria în care trăiesc copiii, dar că un suicid rămîne un suicid şi nu trebuie niciodată tolerat. Familia face apel în faţa Parlamentului, care îi dă dreptate.

Acest exemplu relevator se înscrie în atmosfera culturală generată de reforma catolică. După criza din anii 1580–1620, Biserica şi-a redefinit, în toate domeniile, cu o extremă exactitate, toate bazele dogmatice, pastorale şi morale şi s-a instalat într-un imobilism total. Faţă de această intransigenţă a clerului, jurisprudenţa se arată relativ suplă şi înţelegătoare. Rigorile legii referitoare la confiscarea bunurilor sînt foarte des atenuate, cu scopul de a nu lăsa văduvele şi moştenitorii în mizerie. Le Bret, în cazul suicidului despre care s-a vorbit mai sus, aminteşte Parlamentului că obiceiul a cerut întotdeauna să se dea dovadă de indulgenţă; Curtea, spune el, „a practicat-o pînă în prezent, dovedindu-se întotdeauna foarte indulgentă în asemenea împrejurări".

Exemplele nu lipsesc. În 1630, în apropiere de La Fère în Picardia, un bărbat de şaptezeci şi patru de ani se spînzură din disperare pentru că nu fusese în stare să-şi consume căsătoria cu tînăra lui soţie de douăzeci de ani. Printr-o sentinţă din 16 martie, bunurile îi sînt confiscate, dar văduva păstrează 1 500 de livre, iar moştenitorii prezumtivi 1 000 de livre[90]. În 1634, la Toulouse, după sinuciderea unei femei, moştenitorii evită confiscarea, pentru că acolo se urma dreptul roman. În 1670, juristul Hyacinthe de Boniface istoriseşte că parlamentul din Provence a anulat sentinţa de confiscare a bunurilor unei femei care se înecase „constrînsă de o anumită neplăcere", din cauza viciilor de formă, dar şi dintr-un motiv de fond: cei care, „dezgustaţi de viaţă în urma pierderii vreunui proces sau din nebunie, îşi grăbesc moartea" nu merită „nici o pedeapsă, în afara privării de înhumare creştinească, ţinînd seama că sînt destul de pedepsiţi prin părăsirea lucrurilor plăcute din această lume". Juristul adaugă că Dumnezeu

[89] Desmaisons, *op.cit.*, pp. 123 şi urm.

[90] J. Imbert şi G. Levasseur, *Le Pouvoir, les juges et les bourreaux, vingt-cinq siècles de répression*, Paris, 1972, p. 202.

e cel care trebuie să pedepsească acest fel de crimă şi că a le confisca bunurile nu ar face decît să furnizeze o cauză de sinucidere moştenitorilor[91].

Totuşi, în acelaşi an, 1670, este adoptată marea ordonanţă penală, pe care cea mai mare parte a istoricilor au considerat-o o agravare decisivă a represiunii împotriva suicidului. După părerea noastră, este vorba în acest caz de o interpretare abuzivă. Mai întîi, suicidul nu apare decît incidental în numeroasele dispoziţii ale acestui text, în cîteva cuvinte pierdute în articolul întîi al capitolului XXII, referitoare la „modalitatea de a angaja cadavrul sau memoria unui defunct într-un proces". Dispoziţiile acestui capitol sînt următoarele:

„Articolul întîi: Nu vor putea fi angajate într-un proces cadavrul sau memoria unui defunct, în afara cazurilor de crimă de lezmaiestate divină sau umană, cînd se cuvine ca defunctul, care va fi murit în urma unui duel, a omuciderii propriei persoane sau a confruntării deschise cu justiţia, să fie supus unui proces.

Articolul 2. — Judecătorul va numi din oficiu un curator pentru cadavrul defunctului dacă este încă disponibil, iar, dacă nu, atunci pentru memoria sa, fiind preferată ruda defunctului dacă se oferă careva pentru a îndeplini această funcţie.

Articolul 3. — Curatorul va trebui să ştie să scrie şi să citească; el va depune jurămînt, iar procesul va fi instrumentat împotriva lui după procedura obişnuită: va sta totuşi numai în picioare, şi nu pe banca acuzaţilor cu ocazia ultimului interogatoriu; numele său va fi folosit în decursul întregii proceduri, dar condamnarea va fi pronunţată doar împotriva cadavrului sau a memoriei defunctului.

Articolul 4. — Curatorul va putea introduce apel la sentinţa dată împotriva cadavrului sau contra memoriei defunctului. Va putea chiar să fie obligat la aceasta de una dintre rude, care, în acest caz, va fi datoare să plătească taxele.

Articolul 5. — Curţile noastre vor putea să aleagă un alt curator decît cel care va fi numit de judecătorii care judecă apelul."

Legea nu face decît să reunească toate cazurile care pînă atunci făceau loc în diferitele sisteme locale de datini la proceduri împotriva cadavrelor, ca în cazurile de sinucidere. Nu e aici nici o noutate. Articolul întîi spune, mai mult, că pentru toate aceste cazuri poate să existe proces intentat cadavrului *sau* memoriei defunctului, ceea ce nu implică nicidecum că sinuciderile trebuie din acel moment să determine şi un proces împotriva memoriei, destinat să înfiereze amintirea defunctului, contrar a ceea ce credea Albert Bayet[92].

---

[91] Hyacinthe de Boniface, *Arrêts notables de la cour du parlement de Provence*, Paris, 1670, vol. II, partea a 3-a.

[92] A. Bayet, *Le Suicide et la morale*, *op.cit.*, p. 607.

Acesta se alarma de formularea foarte generală a delictului: este vizată „omuciderea propriei persoane", fără să se precizeze circumstanţele: „Generalitatea expresiei este cea care o face redutabilă", scrie el. Nu sîntem de aceeaşi părere. Era atît de evident, de secole, că suicidul petrecut ca urmare a nebuniei, de pildă, era absolvit de legile divine şi umane, încît era inutil să fie reamintit. Ar fi fost absurd să se înceapă în 1670 cu pedepsirea cadavrelor de sinucigaşi nebuni.

În plus, ordonanţa nu spune absolut nimic despre sancţiuni. Ea indică doar procedura de urmat, iar precizările pe care le face sînt tot atîtea garanţii acordate apărării acuzatului: mai întîi, forma este foarte restrictivă („Nu vor putea fi angajate într-un proces [...] în afara cazurilor"); apoi, ea prevede să se aleagă drept curator al cadavrului o rudă, dacă e posibil, adică cineva care îl cunoştea bine pe defunct şi care are tot interesul ca să-l disculpe; i se vor acorda toate garanţiile referitoare la respectarea propriei onoare; va putea face recurs la sentinţă sau va putea să fie obligat la aceasta de o altă rudă. Pe scurt, dacă luăm în considerare situaţia juridică şi practică din 1670, această ordonanţă, departe de a veni cu noutăţi sau de a agrava lucrurile, nu face decît să semnaleze practicile cele mai curente şi să le definească într-o manieră mai exactă, cu scopul de a restrînge abuzurile şi de a garanta mai bine drepturile apărării. Această ordonanţă nu este nici înnoire, nici întoarcere la vechile practici, ci, pur şi simplu, codificarea datinii existente. Ca şi în dreptul canonic, în jurisprudenţă se impune imobilitatea, în ciuda tendinţelor la indulgenţă ale jurisconsulţilor.

SUICIDUL: UN PRIVILEGIU NOBIL ŞI CLERICAL?

De altfel, nu e semnalată nici o agravare a represiunii ca urmare a acestei legi. Absolvirile şi compromisurile rămîn la fel de frecvente ca şi înainte, iar în mediile aristocratice nu se pune problema unor procese. La un an după ordonanţa din 1671, la curtea Franţei se produce o sinucidere răsunătoare, care alimentează cîtva timp conversaţiile mondene şi pe care o cunoaştem din numeroase surse: Vatel, şeful personalului de deservire din casa prinţului Condé, după ce îl slujise pe Fouquet, se sinucide în timpul unei vizite a regelui la stăpînul său, la Chantilly, pentru că se socoteşte dezonorat: friptura a lipsit de la două mese, iar peştele comandat nu mai soseşte. Memorialiştii nu îi adresează nici un reproş, în afara celui de a fi tulburat puţin rînduiala petrecerii.

Doamna de Sévigné a lăsat o relatare celebră a evenimentului. Din acest text, transpare o anumită admiraţie din partea marii nobilimi, puţin

cam surprinsă să constate că un servitor, chiar de rang înalt, poate să aibă un atît de înalt sentiment al onoarei. Este admirată frumuseţea gestului, dar, după cîteva minute, o dată cu calmarea agitaţiei, masa şi petrecerile se reiau ca şi cum nu se întîmplase nimic, iar dacă sînt exprimate vag regrete, acest lucru se întîmplă deoarece moartea lui Vatel incomodează un moment organizarea călătoriei Ducelui. Cît despre rege, acesta regretă de a fi provocat această neplăcere Prinţului. „Vatel urcă în camera lui, îşi propteşte sabia în uşă şi îşi străpunge inima, dar reuşeşte abia la a treia încercare, căci primele două nu fuseseră mortale; se prăbuşeşte mort. Peştele soseşte în acest timp din toate părţile. Vatel este căutat pentru a-l distribui. Se merge după el în cameră. Se bate la uşă, se sparge uşa şi e găsit într-o baltă de sînge. Se aleargă la Monsieur le Prince, care a fost cuprins de disperare. Monsieur le Duc a plîns; toată călătoria lui în Bourgogne depindea de Vatel. Monsieur le Prince, profund mîhnit, a spus acest lucru regelui. S-a spus că a dat dovadă de multă onoare în felul lui; a fost lăudat mult. I s-a lăudat şi i s-a blamat curajul. Regele spune că se făcuseră cinci ani de cînd pregeta să vină la Chantilly, pentru că înţelegea mulţimea de dificultăţi ivite în asemenea împrejurare. Îi spuse lui Monsieur le Prince că nu trebuia să aibă decît două mese şi să nu se mai preocupe deloc de toate celelalte; jură că nu va mai îngădui să se profite astfel de Monsieur le Prince. Dar era prea tîrziu pentru sărmanul Vatel. În acest timp, Gourville se străduieşte să repare pierderea lui Vatel, şi reuşeşte. La masa de prînz, s-a mîncat foarte bine; s-au servit gustări; s-a luat cina; s-au făcut plimbări, s-au organizat jocuri şi s-a mers la vînătoare. Peste tot plutea o mireasmă de narcise galbene, totul era încîntător. Ieri, sîmbătă, s-a procedat la fel."[93] Publicaţia *Gazette* povesteşte aceste petreceri pe mai multe pagini, dar nici nu menţionează moartea lui Vatel.

În afară de nobilime, mai există o categorie socială care scapă aproape întotdeauna de sancţiuni: clerul. Se atribuie sistematic verdictul de nebunie, şi defunctul este înhumat creştineşte. Pentru a evita scandalul, Biserica nu ezită aşadar să „întineze" cimitirele în deplină cunoştinţă de cauză, ceea ce ne determină să ne îndoim de sinceritatea propriilor teorii referitoare la soarta sinucigaşilor.

La începutul secolului, se mai pune încă problema procedurii de urmat în caz de moarte suspectă a unui preot. Chiar dacă Biserica are tribunale şi oficialităţi proprii care îi judecă membrii, cazurile de moarte violentă sînt însă numai de competenţa justiţiei regale, ceea ce poate să dea naştere la conflicte. Astfel, în 1635, la Toulouse, Biserica procedează la casarea

[93] Madame de Sévigné, *Correspondance*, ed. Pléiade, Paris, 1972, vol. I, p. 236 (26 aprilie 1671).

hotărîrii parlamentului, care confiscase bunurile unui preot sinucis, pretinzînd că procesul ar fi trebuit trimis în faţa judecătorului ecleziastic. Parlamentul protestează, vorbeşte de „lucru nemaiîntîlnit şi extraordinar" şi se revoltă, declarînd că „Biserica nu ar trebui să se arate grijulie în apărarea intereselor celor care i le trădaseră atît de mişeleşte pe ale sale"[94]. Nu se schimbă nimic.

După cum raportează *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*[95], începînd de la mijlocul secolului se impune totuşi practica unui compromis: sinuciderile preoţilor sînt ascunse cu scopul de „a evita vătămarea reputaţiei sacerdoţiului şi de a aduce un prejudiciu însemnat stării ecleziastice şi religiei în cugetul credincioşilor". Exemplul care ne slujeşte de referinţă este cel al unui preot găzduit într-un colegiu, care a fost găsit spînzurat după ce-şi aplicase mai multe lovituri de briceag. Sinuciderea este evidentă, şi cu atît mai stînjenitoare cu cît victima nu dăduse nici un semn de nebunie. Pentru a evita scandalul, priorul colegiului îl cheamă pe judecătorul ecleziastic (*officialis*), cît şi pe procurorul din oficiu în faţa tribunalului episcopului. Judecătorul soseşte împreună cu un chirurg al regelui, care-şi întocmeşte raportul şi-l transmite procurorului. Acesta îi convoacă atunci pe martori şi face o anchetă „despre conduita defunctului, starea de spirit din timpul vieţii, împrejurările care ar fi putut să genereze acest accident", şi, pe baza unei singure mărturii, foarte superficială, conchide că e vorba de un caz de nebunie şi autorizează înhumarea în pămînt sfinţit, dar în cea mai mare discreţie, seara, fără nici un dangăt de clopot. *Le Recueil* afirmă că au existat şi alte cazuri asemănătoare.

Autorităţile civile şi religioase din secolul al XVII-lea răspund astfel întrebărilor ridicate în anii 1580–1620 de condamnarea şi reprimarea suicidului. Dar această extremă fermitate, destinată în special să impresioneze poporul, este erodată, în spiritul elitei, de numeroase subînţelesuri, de nenumărate excepţii şi de un anumit număr de dezacorduri.

Distincţiile cazuiştilor întreţin ideea că de fapt culpabilitatea sinuciderii depinde de împrejurări şi de intenţie; reticenţele juriştilor denunţă caracterul barbar al execuţiilor de cadavre, iar concepţia lor din ce în ce mai îngăduitoare faţă de „nebunie" deschide breşe în zidul penal; ascunderea deliberată a sinuciderilor de oameni ai Bisericii pune la îndoială seriozitatea afirmaţiilor referitoare la damnarea veşnică a sinucigaşilor. În sfîrşit, imunitatea de fapt de care se bucură sinucigaşii nobili nu poate decît să

---

[94] Simon d'Olive, *Questions notables du droit décidées par divers arrêts de la cour du parlement de Toulouse*, Toulouse, 1682, cartea a IV-a, cap. 40.

[95] Vol. VII, Paris, 1719.

slăbească însemnătatea interdicţiilor referitoare la acest act, făcînd să apară represiunea ca o altă manifestare a dreptăţii de clasă.

Să fie dreptul la sinucidere un privilegiu suplimentar al nobilimii? Întrebarea poate fi pusă legitim, constatînd absenţa execuţiilor de cadavre ale aristocraţilor în Franţa secolului al XVII-lea. După cum ilustrează afacerea Vatel, la Curte este ignorată ordonanţa din 1670. Sinuciderea este interzisă pentru poporul de rînd; continuă să fie permisă sau este iertată pentru cler şi nobilime. Aceeaşi constatare poate fi făcută în Anglia, argumentat cu cifre. Pe ansamblul perioadei 1485–1714, Michael MacDonald şi Terence Murphy au studiat procedura pe un lot de 6 701 sinucigaşi. Reiese că procentul condamnărilor variază de la 67,2% pentru gentilomi la 99% pentru servitori şi ucenici, 94,1% pentru ţăranii săraci, 93,5% pentru meşteşugari, 92,3% pentru ţăranii înstăriţi, 86,6% pentru mica nobilime[96]. Astfel, aproape toţi ucenicii şi servitorii care îşi iau viaţa sînt consideraţi conştienţi şi responsabili de actul lor, în timp ce o treime dintre gentilomi sînt consideraţi nebuni. Nu vrem să tragem din aceasta concluzii hazardate despre sănătatea mintală a nobilimii, dar nici nu putem să nu constatăm nedreptatea verdictelor, care sporeşte în secolul al XVII-lea: după 1650, rata condamnărilor în rîndurile gentilomilor scade la 51,1%.

Anumite cazuri de injustiţie deliberată sînt flagrante. La 5 aprilie 1610, fiica Lordului Mordaunt se aruncă pe fereastră; nu reuşeşte decît să se rănească; puţin mai tîrziu, încearcă să se înece şi moare ca urmare a tentativelor cinci zile mai tîrziu. Juraţii clasează cazul printre morţile naturale, refuzînd să recunoască legătura evidentă dintre sinucidere şi moarte. În 1622, contele de Berkshire se sinucide cu propria arbaletă; monarhia intervine pe lîngă *coroner*, pentru ca sinuciderea să fie atribuită nebuniei, ceea ce se şi întîmplă[97]. În 1650, sinuciderea lui Thomas Hoyle, consilier de York şi membru al parlamentului, este, şi ea, absolvită graţie intervenţiei unor prieteni influenţi[98].

Inegalitatea în faţa sinuciderii e cunoscută de toţi şi foarte puţin acceptată. Se impune deci cea mai severă discreţie, după cum înfăţişează, în 1668, cazul lui Will Joyce, văr al celebrului memorialist Samuel Pepys. În ianuarie, Joyce se aruncă în apă; salvat, „mărturisi că a comis fapta împins de diavol şi rătăcit de amărăciunea de a-şi fi neglijat datoriile faţă de Dumnezeu". Întors acasă, se îmbolnăveşte. „Ne temem acum ca mobilierul şi celelalte bunuri ale sale să nu fie confiscate", scrie Pepys. Familia este cuprinsă de panică: „Verişoara mea a încercat să scoată din casă cît mai

[96] M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, p. 128.
[97] *Ibid.*, pp. 126–127.
[98] M. F. Keeler, *The Long Parliament, 1640–1641*, Philadelphia, 1954, p. 224.

multă argintărie posibil şi m-a rugat să-mi iau înapoi flacoanele de argint, am fost destul de inspirat şi le-am luat, temîndu-mă straşnic pe tot parcursul drumului să nu vină careva să mi le ia. Nu exista totuşi nici un motiv pentru aşa ceva, pentru că nu murise, dar îmi era tare teamă." Se duce să se informeze la primăria din Londra, Guildhall, despre procedurile în astfel de cazuri şi i se spune că dacă a fost sinucidere se va proceda la confiscare. În acest răstimp, Joyce muri. Samuel Pepys reacţionă imediat: „[...] Am luat imediat o trăsură şi m-am repezit la Whitehall, unde l-am găsit pe *Sir* W. Coventry; acesta m-a dus la rege — era şi ducele de York acolo — şi i-am spus povestea pe care i-o spusesem şi lui *Sir* W. Coventry. Regele, fără nici o dificultate, a hotărît ca, chiar în cazul în care s-ar fi dovedit că e vorba de sinucidere, averea să fie lăsată, în întregime, văduvei şi copiilor. Apoi, m-am întors din nou la vară-mea, care era tare deznădăjduită; dar şi ea, şi toţi ceilalţi au fost foarte bucuroşi de ceea ce făcusem pentru ei. [...] La vară-mea [...] am găsit întrunit juriul sub preşedinţia *coroner*-ului [pentru a face o anchetă după deces]". Graţie intervenţiei regale, în final totul se aranjează: Joyce este înhumat în mod obişnuit şi confiscarea nu se aplică[99]. Evenimentul indică, pe de-o parte, că sinuciderea nu are drept consecinţă nici un fel de reprobare din partea familiei şi, pe de altă parte, că este necesară discreţia pentru a evita reacţiile ostile sau interesate.

Imunitatea relativă a nobililor faţă de sancţiunile împotriva sinucigaşilor este bine cunoscută în 1600, cînd Shakespeare, în *Hamlet*, spune prin groparul care sapă mormîntul Ofeliei: „Dacă nu ar fi fost nobilă ar fi fost îngropată în pămînt nesfinţit." Un secol şi jumătate mai tîrziu, în 1775, revista *Connoisseur* publica un articol satiric în care se putea citi referitor la sinucidere: „Un calic sărman fără nici un ban poate să fie exclus din cimitir, dar sinuciderea cu un pistol delicat cizelat sau o sabie cu gardă pariziană merită pentru elegantul proprietar o înmormîntare fastuoasă şi un monument care să-i laude virtuţile la Westminster Abbey."[100]

Reprimarea sinuciderii suferă deci numeroase excepţii. Reacţia autorităţilor religioase şi civile din secolul al XVII-lea combină severitatea de principiu şi rigoarea selectivă în aplicare. De aceea, în spatele faţadei de aparentă unanimitate în ce priveşte reprobarea, dezbaterea iniţiată în anii 1580–1620 se continuă în acelaşi timp cu dezvoltarea substitutelor şi derivativelor spirituale ale suicidului.

---

[99] S. Pepys, *Jurnal*, 21 şi 22 ianuarie 1668, trad rom. de Costache Popa şi Ileana Vulpescu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1965, pp. 520–521.

[100] *Connoisseur*, 1755, nr. 50, p. 298.

VII
Permanența problemei și substitute ale suicidului în secolul al XVII-lea

În secolul al XVII-lea, în ciuda interdicțiilor și independent de discuțiile despre problema morală, bărbați și femei continuă să se sinucidă cu o frecvență ce pare să fie aproape aceeași cu cea din epoca precedentă. Discursul despre sinucidere nu are nici o consecință asupra faptelor. Suicidurile nu au loc pe măsura frecvenței tratatelor de teologie, de morală sau de drept, ci după cea a suferințelor, temerilor și frustrărilor. Nici Marele Secol nu este mai protejat decît celelalte. Totuși, începînd cu anii 1580 se vorbește mai mult despre suprimarea propriei vieți, astfel încît contemporanii au impresia unei creșteri a numărului de sinucideri. În 1647, o broșură anonimă engleză declară că înecurile și spînzurările au devenit atît de frecvente, încît nici nu li se mai dă atenție[1], și, cîțiva ani mai tîrziu, William Denny scrie că are urechile „împuiate“ de toate povestirile despre sinucidere pe care le aude la Londra[2].

STABILITATEA NUMĂRULUI DE SINUCIDERI

Cazul Londrei ne permite să înțelegem rolul amplificator al zvonurilor. De la începutul secolului al XVII-lea, autoritățile municipale, neliniștite de evoluția mortalității prin epidemii, publică în fiecare săptămînă lista deceselor, la început în legătură cu epidemiile de ciumă, apoi, regulat, indicînd cauza „pierderilor“ (*casualties*): sînt buletinele de mortalitate (*bills of mortality*). Astfel, este disponibilă o listă săptămînală a sinuciderilor din fiecare parohie, în care se menționează cazurile de nebunie și, uneori, profesia victimelor, cu un rezumat și un total anual. Aceste liste sînt imprimate în ziarele din capitală și chiar în provincii. Simpla lor existență ajunge, independent de cifrele reale, să creeze o impresie de frecvență;

---

[1] *A Petition unto his Excellencie, Sir Thomas Fairfax, Occasioned by the Publishing of the Late Remonstrance*, Londra, 1647.

[2] W. Denny, *Pelicanicidium*, Londra, 1652.

suicidul devine pentru minţile oamenilor un subiect familiar, impresionează cititorul prin regularitatea sa şi pare să facă parte dintre obiceiurile londoneze. Fenomenul se va dezvolta în secolul al XVIII-lea, cînd va fi la originea mitului „maladiei englezeşti". Căci asemenea statistici nu există nicăieri altundeva, ceea ce intensifică impresia unei specialităţi engleze. Se semnalează, desigur, cîteva tablouri statistice în anumite cetăţi italieneşti în secolul al XVI-lea, în Franţa între 1670 şi 1684, la Leipzig în 1676, la Stuttgart în 1692, dar cauzele mortalităţii nu sînt niciodată indicate[3].

Bills of mortality sînt valorificate, începînd cu mijlocul secolului al XVII-lea, de primul demograf autentic, englezul John Graunt, care, de altfel, are cuvinte critice cu privire la exactitatea acestora[4]. După el, există o notabilă subînregistrare a deceselor privind persoanele care nu sînt îngropate în cimitire: născuţii morţi şi sinucigaşii. Această remarcă va fi confirmată în 1726 de Isaac Watts[5] şi extinsă la cazurile înecaţilor: dintre 827 de înecaţi, 243 de persoane găsite moarte în stradă, 14 otrăviţi, 51 de morţi de inaniţie, 158 de cazuri de nebunie recenzate de Graunt, cîte sînt rezultatul sinuciderilor? Proporţia este, desigur, destul de ridicată la înecaţi. Ascunderea acestor situaţii de către familii, raporturile incomplete ale secretarilor parohiali sporesc şi mai mult incertitudinile. Un fapt e sigur: cifrele publicate sînt mult inferioare realităţii.

Contabilitatea ţinută de John Graunt începe în 1629 şi se termină în 1660. În timpul acestei perioade, media este de 15 sinucigaşi pe an la Londra, cu vîrfuri cîteodată inexplicabile, ca în 1660, cînd se înregistrează 36 de morţi voluntare; să existe oare o legătură cu schimbarea de regim care se produce în acest an, monarhia restaurată punînd capăt speranţelor anumitor puritani? Este imposibil să apreciem. În orice caz, raportat la populaţia totală a Londrei, obţinem o rată a sinuciderilor cu puţin mai mare de 3 la 100 000 de locuitori, ceea ce este probabil foarte mult sub realitate. Dar, în ciuda deficienţelor, *bills of mortality* ne permit cel puţin să constatăm, făcînd mediile decenale, că rata sinuciderilor rămîne aproape constantă pînă în 1680–1690, după care înregistrează o creştere spectaculoasă în cursul celei de-a doua crize a conştiinţei europene.

Celelalte surse sînt pur anecdotice şi dau indicaţii despre motive. Pentru Anglia, ceea ce constituia pînă acum sursa principală, mai precis cazurile de sinucidere aduse în faţa tribunalului regal (*King's bench*), pierde din

---

[3] J. şi M. Dupâquier, *Histoire de la démographie*, Paris, 1985, pp. 67–71.

[4] J. Graunt, *Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index, and Made upon the Bills of Mortality*, în *The Economic Writings of Sir William Petty*, Londra, 1662.

[5] I. Watts, *A Defense against the Temptation of Self-Murder*, Londra, 1726, p. IV.

fiabilitate şi încetează total începînd din 1660. Numărul cazurilor raportate suferă efectul fluctuaţiilor vieţii politice: 780 de sinucigaşi din 1620 pînă în 1629 ultimul deceniu paşnic, în cursul căruia presiunile monarhiei asupra *coroner*-ilor şi juraţilor sînt încă relativ eficace; 532 de sinucideri din 1630 pînă în 1639, şi 356 din 1640 pînă în 1649, în toiul războiului civil, cînd dezorganizarea administraţiei se traduce printr-o subînregistrare, pentru a creşte din nou la 720 între 1650 şi 1659, în timpul protectoratului lui Cromwell, dar cu o proporţie mai puţin importantă de condamnări[6].

De-a lungul întregului secol, juraţii fac opoziţie constantă faţă de confiscările practicate de coroană, pe care le resimt ca pe o injustă spoliere. Aleşi dintre membrii comunităţilor săteşti şi locale, juraţii se înţeleg frecvent să ascundă existenţa principalelor bunuri ale victimei, după cum dovedesc şi numeroasele procese pe care justiţia regală le intentează atît rudelor, cît şi *coroner*-ilor. Mijloacele cele mai utilizate constau în subevaluarea sfidătoare a bunurilor sinucigaşului sau în atribuirea de datorii depăşind suma totală a bunurilor sale, datorii care trebuie să fie reglate înainte de confiscare. Cîteodată, sînt pronunţate verdicte de moarte naturală împotriva oricărei evidenţe. Astfel, în 1598, la Norwich, cînd brutarul John Wilkins îşi taie gîtul şi moare de pe urma rănii o săptămînă mai tîrziu: trei chirurgi şi un doctor depun mărturie că rana nu era mortală şi că bărbatul a murit de o boală care se declanşase înaintea sinuciderii. Un caz extrem este acela al unui bărbat a cărui sinucidere este mascată împotriva oricărei evidenţe în accident: căzuse în propriul cuţit, jucînd fotbal[7].

Resentimentul comunităţilor locale este şi mai puternic cînd confiscările se fac, în virtutea unei împuterniciri regale, în profitul seniorului. De cele mai multe ori, acesta nu are nici un fel de scrupule să lase familia sinucigaşului în cea mai deplină şi lucie sărăcie. În 1666, la Witham, în Essex, justiţia seniorială condamnă comunitatea la 15 lire amendă pentru că a ascuns 15 şilingi şi şase pence pentru văduva unui sinucigaş[8].

Sub monarhia autoritară a lui Iacob I şi Carol I, proporţia cazurilor de morţi voluntare absolvite este scăzută, pentru că administraţia regală veghează. Ea creşte brutal după căderea monarhiei, în deceniul 1650–1660. Numeroase voci se ridică atunci, cerînd abolirea confiscării bunurilor. În 1651, John March scrie: „Cred că nu există lege mai aspră şi mai tiranică în lume decît aceea care face să sufere copiii pentru crima şi răutatea tatălui, nevinovatul pentru vinovat“[9], iar proiectele de reformă, care nu

---

[6] M. Macdonald şi T. Murphy, *op.cit.*, tabelul de la p. 29.

[7] *Ibid.*, p. 80.

[8] Essex Record Office, D/P 30/28/9.

[9] J. March, *Amicus Reipublicae: the Common-Wealth Friend*, Londra, 1651, p. 109.

vor avea timpul să se realizeze înainte de Restaurație, prevăd restrîngerea confiscărilor la cazurile de sinucidere ale acuzaților sau condamnaților.

Secolul înregistrează relativ puțini sinucigași celebri, și motivele pe care ei le invocă sînt foarte variate. În 1641, pictorul Domenico Zampieri, zis Domenichino, se otrăvește ca să scape de dușmani. În 1647, evreul portughez Uriel Acosta, stabilit la Amsterdam, personalitate zbuciumată, măcinat de îndoieli religioase, de mai multe ori trecut de la iudaism la catolicism, mai mult sau mai puțin persecutat de coreligionarii săi, se sinucide cu un foc de pistol. În 1654, Simon Bourne, condamnat la supliciu prin sfîrtecare, se otrăvește în temnița castelului din Worcester. În 1657, Miles Sindercombe, care încercase să-l asasineze pe Cromwell, îl imită și-și explică gestul într-un scurt bilet: „Iau această decizie pentru a evita să sufăr rușinea execuției trupului meu." Partizanii săi îl slăvesc ca pe un nou Cato sau ca pe un alt Brutus. În 1664, scriitorul Nicolas Perrot d'Ablancourt, traducător de lucrări latinești, suflet zbuciumat, hotărește să moară de foame. Se poate ca acesta să fie unul dintre primele exemple de sinucidere filozofică avînd drept motiv esențial dezgustul de viață.

Pe 2 august 1667, marele artist baroc italian Francesco Borromini se aruncă în propria sabie, după ce-și arsese o parte dintre schițe. „Celibatar, melancolic, de un orgoliu și de o susceptibilitate paranoide, Borromini avea o înaltă conștiință a artei sale", scrie Claude Mignot, care atribuie actul său „unui acces de nebunie paranoică"[10]. Sinucidere a unui artist zbuciumat, obsedat de căutarea armoniei naturale și ros de gelozie față de rivalii săi, și mai ales de Bernini. În 1671, are loc suicidul lui Vatel, șeful personalului de deservire atît de exigent în chestiunea onoarei, și al lui Sir Henri North, dintr-o ilustră familie engleză, al cărui temperament melancolic se accentuează la moartea soției.

SUICIDUL ȘI CIUMA

Numărul sinuciderilor crește considerabil în anii cu recolte proaste și scumpiri însemnate de prețuri la mărfurile alimentare în Anglia, cum s-a întîmplat în 1638 și 1639[11] și, mai ales, în timpul epidemiilor de ciumă. Frica, disperarea, certitudinea de a fi atins de contagiune deregleaza mințile, determinînd numeroase persoane să-și pună capăt zilelor. Fenomenul a fost constatat în 1630, în timpul ciumei din Milano, ca și în timpul celei din Malaga, la mijlocul secolului, despre care un medic povestește că se

10 *Encyclopedia Universalis*, art. „Borromini".

11 W. G. Hoskins, „Harvest Fluctuations in English Economic History, 1620–1759", *Agricultural History Review*, XVI, 1968, pp. 15–31.

produseseră „orori fără asemănare. O femeie s-a îngropat de vie pentru a nu ajunge hrană animalelor, iar un bărbat, îngropîndu-și fiica, și-a construit propriul coșciug și a murit lîngă ea"[12].

Daniel Defoe a analizat reacțiile suicidare în perioadele de ciumă, cu ocazia epidemiei care lovește Londra în 1665. Lucrarea sa *Jurnal din anul ciumei* nu este propriu-zis o cronică istorică, ci un studiu al comportamentelor omului izolat în ghetoul mortal pe care îl constituie un mare oraș lovit de epidemie. După cîteva zile, descurajarea și fatalismul au ca rezultat la mulți dintre ei renunțarea la orice precauție, ceea ce echivalează cu o sinucidere indirectă: „ Am arătat că lumea părăsise orice speranță de a supraviețui; ei bine, însăși această disperată neputință a avut, timp de trei sau patru săptămîni, un efect foarte straniu asupra noastră. Anume, oamenii deveniră dintr-o dată mai curajoși și mai îndrăzneți; nu se mai fereau unul de altul, nu se mai zăvorau între patru pereți, ci se duceau oriunde și peste tot, ba chiar stăteau de vorbă unii cu alții. De parcă și-ar fi spus unul celuilalt: «Nu te întreb cum o duci, și nici nu-ți spun cum o duc eu; e sigur că în scurt timp și tu, și eu o să ne prăpădim, așa că nu mai are importanță dacă ești sănătos sau bolnav.» Și așa circulau în disperare pretutindeni.

Și nu numai că se adunau în public, dar, în chip uluitor, se îmbulzeau în biserici, fără să se mai întrebe lîngă cine sau departe de cine să se așeze, ce mirosuri dăunătoare inspiră, cum arată oamenii din jur. Se socoteau a fi doar niște morți vii și veneau la biserică fără cea mai mică fereală, înghesuindu-se, de parcă scînteia de viață din ei nu mai avea nici o importanță."[13]

Alții practicau suicidul direct, în special prin înec, ceea ce nu e consemnat în *bills of mortality*, constată Defoe: „Socot că niciodată nu s-a putut afla cu exactitate cîți oameni cuprinși de delir s-au înecat în Tamisa [...]. *Buletinele săptămînale* înregistrau prea puține dintre aceste cazuri. Și din ele nu puteai ști niciodată cine se înecase dintr-un accident și cine nu. Dar eu unul gîndesc, din cîte am aflat sau am observat, că în acel an au murit înecați mult mai mulți decît cei trecuți în toate *Buletinele* luate laolaltă, pentru că multe cadavre n-au putut fi pescuite. Și la fel de mulți au pierit și prin alte mijloace de sinucidere. De pildă, un om din strada Whitecross și-a dat foc în propriul său pat."[14]

Defoe relatează și scene de delir colectiv care conduc la suicid: „Oameni pradă delirului bolii sau sfîșiați de durerea umflăturilor, durere într-adevăr de neîndurat, își pierdeau controlul asupra faptelor, aiurînd și

---

[12] M. Devèze, *L'Espagne de Philippe IV, 1621–1665*, II, p. 318.

[13] D. Defoe, *A Journal of the Plague Year*, ed. L. Landa, Oxford, 1992, pp. 174–175 (cf. trad. rom. de Antoaneta Ralian, *Jurnal din anul ciumei*, Editura Univers, p. 182).

[14] *Ibid.*, pp. 164–165 (cf. *trad.rom.cit.* p. 177).

smintindu-se și, uneori, își curmau singuri viața, aruncîndu-se pe fereastră, împușcîndu-se, și așa mai departe. [...] Alții țîșneau în stradă, cîteodată în pielea goală, și alergau la rîu, aruncîndu-se în apă, atunci cînd nu erau opriți de paznic sau de alți oameni ai autorităților. [...] Știm cu toții că multe dintre aceste sărmane creaturi, disperate, alienate sau melancolizate din cauza suferințelor lor, cum era cazul multora, umblau pe cîmpuri și prin păduri și pînă în locurile ascunse, nu contează unde, pentru a se strecura într-un tufiș sau după un gard viu ca să moară."[15] Legea nu își slăbește totuși rigorile, iar confiscarea bunurilor amenință familiile, mai ales dacă moștenirea este însemnată. Referitor la un negustor bogat, consilier în City, care s-a spînzurat, Defoe scrie: „Nu vreau să-i dau numele, deși îl cunosc, pentru a nu stînjeni familia care acum duce din nou o viață de propășire."[16]

Evident, asemenea valuri de sinucideri sînt excepționale și datorate unor circumstanțe extreme, în acest caz cvasicertitudinea unei morți terifiante. De asemenea, sînt rare și sinuciderile colective legate de teama sfîrșitului lumii, semnalate în anumite regiuni din Rusia spre 1666[17].

UN SUBSTITUT: DUELUL

Un alt tip de sinucidere este destul de rar în secolul al XVII-lea, ceea ce ar putea să pară în contradicție cu etica omului de societate, și anume sinuciderea nobilă din motive de onoare. De fapt, codul aristocratic prevede un substitut eficace: duelul. Teologii și moraliștii nu se înșală încadrînd această practică în aceleași anateme ca sinuciderea. Canonul al nouăsprezecelea din a douăzeci și cincea sesiune a conciliului de la Trento interzice duelul și refuză înhumarea în pămînt sfințit a celor care se duelează, pentru că se riscă în acest caz omuciderea exercitată asupra propriei persoane sau a adversarului și moartea fără pregătire. În 1574, Benedicti, în *La Somme des péchés et le remède d'iceux,* califică duelul drept „păcat împotriva nădejdii". Deseori, nu îți salvezi onoarea decît fiind ucis în luptă, situație ilustrată de La Châtaigneraie, care și-a smuls bandajele și a murit în urma hemoragiei la sfîrșitul luptei sale cu Jarnac*.

---

[15] *Ibid.*, pp. 81, 82, 100 (cf. *trad. rom. cit.*, pp. 99, 100).
[16] *Ibid.*, p. 81 (cf. *trad. rom. cit.*, p. 99).
[17] J. Frazer, *The Golden Bough,* Londra, ed. a 3-a, 1936, partea III, pp. 42–45.
* Gui de Chabot, senior de Jarnac, curtean în timpul domniei lui Francisc I și a lui Henric al II-lea, a avut o altercație de onoare cu un curtean, pe nume La Châtaigneraie, și a obținut de la Henric al II-lea permisiunea de a se lupta cu acesta (1547) (*n.ed.*).

Mania duelului culminează în perioada anilor 1600–1660, în ciuda tuturor legislaţiilor civile şi religioase. Sînt recenzate între treizeci şi patruzeci pe an în Franţa şi tot atîtea în Anglia, cifre cu mult sub cele reale. „În duel, care este un suicid, eroul este cel care se suprimă pe el însuşi", scrie François Billacois[18]. Tot în această epocă se tipăresc din ce în ce mai multe manuale de duel, pe care mulţi autori le asociază cu suicidul din cauza similitudinii stării de spirit a adversarilor: în problemele de onoare, numai sîngele, vărsat voluntar, poate să răscumpere greşeala. Duelul, ca şi suicidul, este o soluţie disperată şi orgolioasă, un refuz de a asuma în faţa oamenilor o slăbiciune, o eroare, o scăpare oarecare. În 1610, P. Boissat, în *Recherches sur les duels*, le califică drept „feluri de deznădejde", şi, în 1618, Charles Bodin, în *Discours contre les duels*, vorbeşte de „patimă violentă şi deznădăjduită". Ordonanţa din 1670 aplică morţilor în duel aceeaşi procedură ca şi sinucigaşilor. O bună parte dintre miile de morţi în duel din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au utilizat probabil această metodă ca un derivativ al sinuciderii, manieră mai elegantă, mai nobilă, de a-şi lua viaţa.

În definitiv, discursul religios, politic şi judiciar pare să aibă puţină priză asupra conştiinţelor. Tratatele teologice şi morale, legislaţiile şi chiar sancţiunile penale nu influenţează deloc rata sinuciderilor. În timp ce împotriva sinucigaşilor curg condamnările, măsurile represive, ameninţările damnărilor veşnice, ei continuă să-şi ia viaţa în ritmul nenorocirilor, amărăciunilor, suferinţelor, frustrărilor, remuşcărilor, dezonoarei. Ce putere au ameninţările infernului cînd crezi că viaţa este mai rea decît infernul? Suicidul o să dispară atunci cînd îi vor dispărea cauzele, adică atunci cînd pămîntul va fi un paradis şi cînd fericirea va domni pretutindeni. Din această cauză, este iluzoriu să credem că raţionamentele şi legile pot avea un oarecare efect asupra persoanelor disperate. Cu ce raţionamente să-l convingi pe cel căruia raţiunea ultimă îi spune că e mai bine să nu fii? Sinuciderea nu este un act ca şi celelalte, căci cel care îl comite se situează în afara influenţei oricărei puteri umane. Rămîne puterea divină; dar, sub povara deznădejdii, cel care se decide să se sinucidă fie nu gîndeşte, fie nu poate să-şi imagineze situaţie mai rea decît a sa, fie e convins de iertarea divină, fie se crede oricum damnat, fie este nebun. Suicidul se sustrage normativului. Arsenalul neputincios al legilor şi al anatemelor este ca o maşină învîrtindu-se în gol, fără priză asupra realităţii, o lovitură de spadă în apă, o lovitură de tun asupra unei fantome.

---

[18] F. Billacois, *Le Duel dans la société française des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Essai de psychologie historique*, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1986, p. 389.

UN REFUGIU: LITERATURA

Dezbaterea, pe care autorităţile credeau să o fi rezolvat, continuă deci, în special în literatură, care pune în scenă sinuciderea într-o lumină de cele mai multe ori favorabilă. Tragedia clasică îşi rezolvă deseori conflictele de valori prin moartea voluntară eroică a personajului principal. Corneille recurge la aceasta de mai multe ori prin Polyeucte, care vrea să moară pentru credinţa sa; Ménécée, în *La Thébaïde*, Dricée în *Œdip*, care se sacrifică pentru ceilalţi; Arsinoé în *Nicomède* pentru a scăpa de supliciu; Antioche, în *Rodogune*, care preferă „lanţurilor slava de a muri"; Mandane, în *Agésilas*, pentru a nu cădea în mîinile duşmanilor; Othon şi fiica sa, Plautine, care revendică această „nobilă deznădejde, atît de meritorie la romani". Cît despre duelul din *Cidul*, el confirmă rolul de substitut al suicidului pe care îl joacă aceste confruntări. Don Diègue lăsîndu-i fiului său misiunea să-l răzbune, îi mărturiseşte:

Numai cu sînge poţi spăla o astfel de jignire:
Să mori deci sau să ucizi.

Rodrigue, cîntărind dimensiunile propriei sale drame, are în vedere într-o primă fază sinuciderea:

Atunci moartea mai curînd [...]
Să mergem aşadar; şi cum tot trebuie să pierim,
Grijă s-avem măcar pe Chimène să n-o rănim.

Apoi, răzgîndindu-se, alege moartea în luptă:

Ori că mor în luptă, ori că mor de mîhnire
Sîngele mi-l voi reda curat cum l-am primit.

Sinuciderea e şi la Corneille un mijloc de a ispăşi crimele. Cinna, împins împotriva voinţei lui să-l asasineze pe Auguste, declară:

Dar mîna-mi deodat' către pieptu-mi întoarsă, [...]
Va uni forţata crimă cu pedeapsa meritată,
Şi prin astă faptă cu cealaltă-alăturată,
Abia pierdută,-mi va reda degrab-onoarea toată.

La sinucidere se recurge şi în caz de dragoste imposibilă. Cidul, după ce-l ucisese pe conte, decide să se lase ucis de Don Sanche, din moment ce tot nu mai poate să spere la Chimène. În toate situaţiile, moartea voluntară este prezentată ca o rezolvare curajoasă, care îi preamăreşte pe eroi şi obţine iertarea celor răi. Teatrul tragic francez al secolului al XVII-lea, destinat esenţialmente unui public nobil, confirmă această morală în completă contradicţie cu doctrina creştină şi legea. Albert Bayet a adunat

o mulţime de exemple ce ilustrează această opinie, extrase din piese de Chrestien, Hardy, Lafosse, Mairet, Rotrou, Benserade, La Chapelle, La Grange-Chancel, Pradon, Tristan, Scudéry, Nadal, Boissin, Billard, Campistron[19]. Înşiruirea este convingătoare: pe scenă, suicidul este un act eroic, elogiat în alexandrini* plini de vitalitate:

Atunci cînd amorul nădejdea sugrumă,
Omul viteaz, în faţa inicei soarte,
Ce-aici nu poate — să caute în moarte[20].

Cînd nădejdea e moartă, nu trebuie să mai trăiţi,
Căci greu acceptă eroii de nobil sînge
Să dea ochi cu zorii cînd sînt nefericiţi[21].

Oamenii curajoşi mor atunci cînd vor ei[22].

Moartea se-arată doar celor albi de frică,
Neînvinşii ei înşişi viaţa-şi ridică[23].

[...] *Va trebui să pleci din post:*
Dezonorată, viaţa nu mai are rost[24].

De prisos este viaţa cînd pierzi ce ai iubit[25].

Alături de cîteva zeci de exemple de sinucideri eroice, vădit exaltate de autori şi admirate de public, cele cîteva fraze despre „scopurile nebuneşti", şi „ruşinoasa deznădejde" sau „criminalul efort" sînt nesemnificative.

În operele lui Racine, suicidul dobîndeşte cea mai mare intensitate tragică în legătură cu spiritul jansenist, contopind o dialectică ambiguă, alimentată de extrema rigoare religioasă şi disperarea absolută. Andromaque, Junie, Bérénice, Phèdre îl întruchipează pe adevăratul erou jansenist, cel care refuză orice compromis, orice scindare, orice limită omenească şi care aspiră la absolut, atitudine ce nu poate să conducă decît la moarte. Împinsă pînă la limita sa logică extremă, rigoarea religioasă are ca rezultat moartea, retragerea din lume fiind doar un paliativ, un substitut provizoriu. Va

[19] A. Bayet, *op.cit.*, pp. 559–565.

* Vers alexandrin = vers francez de douăsprezece silabe (a cărui istorie, ce se întinde între veacurile al XVI-lea – al XIX-lea, aproape că se confundă cu istoria poeziei franceze) (*n.ed.*).

[20] Hardy, *Scédase*, ultima scenă.

[21] Mairet, *La Silvanire*, II, 4.

[22] Théofile, *Pirame*, V, 1.

[23] Mairet, *La Silvanire*, V, 1.

[24] Benserade, *Corésus et Callirhoé*, IV, 4.

[25] Pradon, *Statira*, V.

trebui să revenim asupra atmosferei tragediilor raciniene, fundamental diferite de teatrul monden.

Aceleaşi concluzii se degajă din romanul secolului al XVII-lea. În aceste povestiri nobile, suicidul este o datorie morală pentru toate personajele a căror situaţie este fără ieşire. Interdicţia creştină este mai des evocată decît în teatru, dar fie pentru a scuza anumite personaje că au rămas în viaţă atunci cînd nobleţea le impunea să moară, fie pentru a le îndepărta politicos în favoarea unei rezoluţii eroice, fie în sfîrşit pentru a arăta că milostivirea divină îi va ierta cu siguranţă pe eroii nefericiţi. Lumea romanescă ilustrează din plin concepţia dublei morale, admisă deja tacit în societatea Vechiului Regim. Pe de o parte, o morală obişnuită, strictă şi scrupuloasă pentru popor, care trebuie călăuzit, controlat, supravegheat; incapabil să judece singur, el trebuie menţinut între limite stricte, de frica dezlănţuirilor. De cealaltă parte, o morală aristocratică, dincolo de interdicţiile obişnuite, pentru „sufletele cu origine nobilă", a căror înălţime spirituală e capabilă să discearnă, în fiecare caz specific, limitele binelui şi ale răului; însufleţită de scopuri nobile, conduita lor transcende interdicţiile obişnuite, căci aceste fiinţe acţionează în funcţie de motive superioare, incomprehensibile poporului obişnuit. Chiar mai mult decît în viaţa reală, există în roman sinucideri şi sinucideri: cea a ţăranului care se spînzură ca să pună capăt nenorocirilor este un act de josnică laşitate reprobabilă; cea a nobilului care se străpunge cu propria sabie pentru ochii frumoşi ai unei marchize este o acţiune eroică, demnă de un spirit superior şi pe care nici chiar Dumnezeu nu ar putea s-o pedepsească.

Romanele domnişoarei de Scudéry ilustrează această dualitate. Nenumărate personaje anunţă intenţia lor de a se sinucide. În *Ibrahim*, eroina, Isabela, este perfect conştientă de interdicţia creştină de a se sinucide, dar nu se gîndeşte nici o clipă să se conformeze, declarînd hotărîrea de a-şi curma zilele dacă îşi pierde iubitul. Reacţie aristocratică tipică: ea e deasupra interdicţiilor obişnuite şi nu va putea fi deci pedepsită de Dumnezeu: „Dacă deznădejdea mea este o vină, sper că el [cerul] o va ierta pe măsura nenorocului meu, a neprihănirii iubirii mele şi a propriei slăbiciuni."[26]

Eroii nobili se sinucid cu cea mai pozitivă conştiinţă din lume; o fac din motive foarte variate şi întotdeauna admirabile într-o mulţime de romane. Femeile pentru a-şi salva onoarea, căci, după cum spune Florinisse în *L'inceste innocent* de Vaumorière, în 1638, „este de o mie de ori mai bine să-ţi pierzi viaţa nefiind deloc prihănită decît să o păstrezi după o nenorocire atît de ruşinoasă"; nevinovaţii pentru a scăpa de

[26] Mademoiselle de Scudéry, *Ibrahim*, Rouen, 1665, IV, p. 423.

dezonoarea condamnării şi a execuţiei; învinşii pentru a scăpa de oprobriu; victimele patimilor vinovate măcinaţi de remuşcări; iubiţii respinşi sau trăind o dragoste imposibilă; sufletele nobile pentru a-şi salva părinţii. Pentru acest subiect, facem din nou trimitere la studiul lui Albert Bayet care a adunat exemple[27].

La anumiţi autori, personajele ajung chiar să-şi construiască o justificare amănunţită a actului lor, un discurs care este un mic tratat argumentat, ce explică într-un caz sau altul de ce sinuciderea este soluţia cea mai nobilă. În 1645, în *L'Illustre Amalazonthe* a lui Des Fontaines, regele Marsiliei demonstrează în zece pagini că ar fi o laşitate pentru el să mai trăiască. În 1630, Merille, autorul lui *La Polixène*, explică printr-o eroină că, în clipa în care nu mai există speranţă, suicidul este un act raţional, şi nu al disperării: „Pentru ca nimeni să nu creadă că deznădejdea a avut mai multă putere asupra mea decît raţiunea, îi rog pe toţi cei care vor auzi vorbindu-se de moartea mea să ia în considerare că jalnica stare în care mă aflu ar putea să se accentueze dacă aş prelungi-o mai mult." În 1661, La Calprenède, în *Cléopâtre*, o face pe eroină să rostească cuvinte elocvente ce justifică sinuciderea; înlăturînd obiecţiile privind „ofensa ireparabilă la adresa cerului" şi cruzimea faţă de „întreaga fire", ea afirmă: nu sînt îndemnată să trăiesc „decît pentru a mă răni, crezînd că sînt capabilă să mă mîngîi". În 1672, Cythérée, în romanul lui Gomberville, respinge cu dispreţ interdicţia religioasă pe care i-o formulează tatăl ei: „În zadar vreţi să combateţi dreapta mea deznădejde prin aprecieri pe care laşi nefericiţi le-au născocit pentru a le sluji drept pretext lipsei lor de curaj. Vreau să mor. Trebuie, şi zeii care sînt drepţi nu pot să dezaprobe ceea ce dreptatea mă sfătuieşte." Nici că s-ar putea exprima mai bine că interdicţia sinuciderii nu se adresează decît mulţimii oamenilor obişnuiţi. Remarca este cu adevărat shakespeariană şi aminteşte de *Richard al III-lea*: „Conştiinţa nu este decît un cuvînt de care se slujesc fricoşii pentru a-i ţine pe cei puternici la respect."

Se poate totuşi întîmpla ca argumentul religios să reţină unele personaje la limita sinuciderii. Cînd se resemnează însă să trăiască, o fac întotdeauna fără entuziasm, şi nu şovăie să-şi prezinte scuze cititorului, declarînd că, dacă nu ar depinde decît de ei, şi-ar lua viaţa fără ezitare. Interdicţia reli-

---

[27] A. Bayet, *op. cit.*, pp. 565–572. Cazurile citate sînt extrase din operele lui Beaulieu, Boisrobert, Daudiguier, Des Fontaines, Desmarets, Du Bail, Du Pelletier, Du Perier, Durand, Du Verdier, Gerzan, Gombaud, Gomberville, La Calprenède, Madame de La Fayette, Lannel, La Serre, La Tour-Hotman, Mailly, Mareschal, Merille, Mézerai, Molière d'Essertines, Montagathe, Préchac, Rémy, Rosset, Saint-Réal, Mademoiselle de Scudéry, Segrais, Sorel, Tristan, Turpin, d'Urfé, Vaumorière.

gioasă e resimţită aici ca un obstacol categoric şi incomprehensibil la eroism, o umilinţă de care păgînii erau scutiţi. Ah, dacă n-aş fi creştin, mi-aş lua viaţa fără să stau pe gînduri! spune cavalerul d'Orasie în romanul lui Mézerai din 1646. Tocmai pentru că sînt creştină nu mă sinucid, declară Placidie, după căsătoria ei silită cu un bărbat pe care nu îl iubeşte, în *Faramond* de La Calprenède din 1651; cît despre iubitul ei, Constance, acesta confirmă şi el că s-ar fi sinucis de mii de ori „dacă teama de cer, pe care întotdeauna l-a proslăvit, nu l-ar fi reţinut". Exemple rare, în care interdicţia creştină este prezentată sub o formă pur negativă, ca morală a celor slabi, pe care eroii ar trebui să fie în stare s-o transgreseze. Atitudine „nietzscheeană" *avant la lettre.*

DEZBATEREA FILOZOFICĂ ŞI MORALĂ

Romancierii şi autorii de teatru se pronunţă mai mult ca psihologi decît ca sociologi, pentru că tratează personaje puse în situaţii specifice şi revendică pentru eroii ieşiţi din comun o morală supraumană, care admite dreptul la sinucidere. De îndată ce revenim pe pămînt, părerile sînt mult mai rezervate. De altfel, autori, filozofi, eseişti, moralişti, de pe poziţii foarte îndepărtate de punctele de vedere teologice tradiţionale, împărtăşesc ostilitatea Bisericilor faţă de sinucidere. Motivele le sînt bineînţeles foarte diferite, dar concluziile lor se întîlnesc cu cele ale autorităţilor religioase şi civile şi, din necesităţi de argumentare, nu ezită să preia din arsenalul teologic.

Într-o situaţie mai mult decît delicată faţă de Biserici, Thomas Hobbes este un adversar declarat al suicidului. Este adevărat că el se referă numai la dreptul natural şi la raţiune atunci cînd scrie, în *Leviathanul* său din 1651: „O lege a naturii este un precept sau o regulă generală bazată pe raţiune, prin care omului îi este interzis să facă ceea ce i-ar distruge viaţa sau i-ar suprima mijloacele de a o ocroti, şi să neglijeze mijloacele prin care poate să o protejeze."[28] Hobbes nu face decît să abordeze în treacăt subiectul, care, pentru un teoretician al puterii absolute a statului, nu pune nici o problemă. Statul nu poate să tolereze dezertarea membrilor comunităţii civile, care, dacă ar fi admisă, ar risca să conducă la dezorganizarea şi la ruina sistemului. Subiectul se vrea în întregime în slujba Leviathanului.

Descartes, contemporan cu Hobbes şi, ca şi el, prudent cu autorităţile, este şi el un adversar al suicidului, dar din motive mult diferite. În

---

[28] T. Hobbes, *Leviathan*, ed. Pelican, Londra, 1987, p. 189.

corespondenţa sa cu Élisabeth, între 1645 şi 1647, îşi formulează concepţia în legătură cu acest subiect. Abordarea sa corespunde cu ceea ce ştim despre personaj, a cărui întreagă viaţă a fost călăuzită de prudenţă şi de raţiune. Filozoful care a preferat să păstreze în secret tratatul *Despre lume* cînd a aflat de condamnarea lui Galilei, care şi-a plasat preferinţa pentru linişte înaintea opiniilor ştiinţifice şi care s-a definit ca unul „care iubeşte atît de pătimaş odihna, încît vrea să evite chiar şi umbrele a tot ceea ce ar putea să-l tulbure“[29], nu era cu siguranţă un om care să se avînte necugetat spre moarte fără a avea o opinie clară şi evidentă în legătură cu ceea ce îl aştepta în lumea cealaltă. Descartes este finalmente foarte aproape de Hamlet: este într-adevăr raţional să rişti călătoria spre „aceste ţinuturi neexplorate de unde nici un călător nu revine“? „Genul de vis care poate să se ivească în somnul morţii, cînd am părăsit acest înveliş muritor, trebuie să ne determine să meditām.“ Această viaţă nu este, desigur, întotdeauna fericită, dar ea comportă cîteva consolări, şi este posibil chiar ca totalul celor bune să le depăşească pe cele rele; aici cel puţin ştim la ce să ne aşteptăm, pe cînd dincolo misterul e deplin; a te sinucide în speranţa unei sorţi mai bune înseamnă deci să lepezi prada pentru o umbră, certitudinea pentru incertitudine și îndoielnic. Bineînţeles, Biserica afirmă un anumit număr de lucruri despre lumea de dincolo, dar, în ce priveşte raţiunea, aceasta nu ne spune nimic. În absenţa dovezilor matematice, mai bine să rămînem în lumea noastră şi să îndurăm măruntele noastre nenorociri. Iată sfaturile pe care filozoful le dă admiratoarei sale într-o scrisoare din 3 noiembrie 1645: „Referitor la starea sufletului dincolo de moarte, am mai puţine cunoștinţe decît d. d'Igby; căci, lăsînd deoparte ce ne învaţă credinţa, mărturisesc că, numai prin raţiunea naturală, putem să facem cu uşurinţă numeroase presupuneri în avantajul nostru şi să nutrim plăcute speranţe, dar nici un dram de certitudine. Iar în ce priveşte cele pe care aceeași raţiune naturală ne învaţă de asemenea că în această viaţă posedăm întotdeauna mai multe lucruri bune decît rele şi că nu trebuie cîtuși de puțin să renunţăm la cele sigure pentru cele nesigure, mi se pare că ea ne învaţă că nu trebuie cu adevărat să ne temem de moarte, dar şi că nu trebuie niciodată să o căutăm.“

Pe 6 octombrie în acelaşi an, Descartes îi spusese deja corespondentei sale: „Este adevărat că, de fapt, cunoaşterea nemuririi sufletului şi a fericirii de care va fi capabil dincolo de această viaţă ar putea să dea celor care se plictisesc un motiv de a părăsi viaţa, dacă ar fi încredinţaţi că s-ar bucura după aceea de toată această fericire; dar nici o raţiune nu le garantează acest lucru şi doar falsa filozofie a lui Hegesias [...] încearcă să

[29] Descartes, *Œuvres et lettres*, ed. Pléiade, p. 1058.

convingă că această viață e rea; dimpotrivă, adevărul ne învață că și printre cele mai triste accidente și cele mai apăsătoare dureri putem fi întotdeauna mulțumiți, cu condiția să știm să ne folosim rațiunea."[30]

Iată-ne departe de marile principii și de avînturile lirice în legătură cu noblețea morții voluntare sau acceptarea încercărilor trimise de Dumnezeu. Cu Descartes, suicidul pare să devină un calcul de mic negustor; la întrebarea lui Hamlet, el răspunde invocînd o balanță: greutatea totală a plăcerilor pămîntești pe care poate să ni le furnizeze rațiunea bine folosită depășește greutatea totală a suferințelor; cum, de cealaltă parte, nu putem să punem nimic pe talgerul balanței, pentru că acolo incertitudinea este cu adevărat deplină, ei bine, să rămînem în viață! E decizia rațiunii și a bunului-simț. Cu toate acestea, insistă Élisabeth, sînt unii care se sinucid: „E dintr-o eroare de înțelegere și nicidecum dintr-o judecată bine cumpănită", răspunde filozoful în ianuarie 1646.

Pentru Descartes, chiar dacă nu o spune, Lucreția, Cato, Brutus și ceilalți au fost niște neghiobi. Să mori pentru idei nu e o socoteală bună. La drept vorbind, dintre toți adversarii suicidului întîlniți pînă aici, Descartes este în același timp cel mai modest, cel mai temperat și mai liniștitor. Pentru că gîndește pornind de la date cunoscute și verificabile, și nicidecum în virtutea unor principii abstracte, întotdeauna îndoielnice și susceptibile de a fi repuse în discuție, care nu pot să antreneze consimțămîntul decît printr-un act de credință, întotdeauna aleatoriu. Dezbaterea se derula pînă atunci în numele lui Dumnezeu, al naturii, statului, societății, onoarei, cuvinte asupra sensului cărora nici specialiștii nu sînt de acord. Descartes raționează în funcție de ceea ce fiecare poate să vadă și să simtă — „evidențe", cum le numește el —, pentru a conchide că este mai rațional să nu-ți iei viața. Demersul său nu ține deloc seama de doctrinele religioase, date din capul locului la o parte din lipsă de probe. Pentru el, sinuciderea nu e o problemă de morală, ci una de rațiune. A te sinucide înseamnă să comiți o eroare, nu un păcat, ceea ce, evident, exclude orice sancțiune: cel care comite o eroare se pedepsește singur.

Hobbes în numele statului, Descartes în numele rațiunii se opun suicidului, neconsacrîndu-i în operele lor decît cîteva rînduri. Tabăra opusă morții voluntare primește, în plus, susținerea neașteptată a mediilor apropiate libertinilor. Aici, se vorbește în numele naturii. Astfel, atomistul Gassendi nu ezită să se opună maestrului său Epicur atunci cînd afirmă că natura, înzestrîndu-ne cu iubirea de viață, interzice sinuciderea. Să te suprimi înseamnă să dai dovadă de perversitate și să aduci o ofensă

[30] Să adăugăm totuși că Descartes admite să-ți riști viața pentru a-ți salva un prieten, țara, suveranul.

naturii şi creatorului ei[31]. La Mothe Le Vayer vorbeşte şi el de ofensa adusă naturii, de „simţul stricat", de „marea laşitate", şi consideră că refuzul înhumării pentru sinucigaşi este legitim[32]. Manualele de filozofie ale lui Scipion Duplex, Jacques du Roure, Bouju, Bardin, Bary, Du Moulin urmează aceeaşi cale.

Alţii au puncte de vedere mai nuanţate, în special în Anglia, unde, încă dinaintea războiului civil, revirimentul filozofiei stoice îi influenţa chiar şi pe predicatori, după cum se plînge Thomas Browne: „Ei permit omului să-şi fie propriul asasin şi laudă sfîrşitul şi sinuciderea lui Cato", spune el. În timpul războiului civil şi al interregnului, cînd reculul cenzurii permitea înflorirea scrierilor foarte îndrăzneţe, lucrările repun în discuţie condamnarea suicidului.

În 1656, Walter Charleton, cleric destul de puţin ortodox, fost medic al lui Carol I şi prieten al lui Hobbes, publică *Morala* lui Epicur, cu un cuprinzător comentariu expunînd, fără să-l rezolve, conflictul dintre cele două morale. În calitate de creştin, scrie el, consider morala lui Epicur referitoare la sinucidere ca „o opinie sîngeroasă şi detestabilă, căreia îi repugnă în special legea lui Dumnezeu"; dar, ca filozof, recunosc că omul este liber „să-şi ia viaţa în caz de calamitate de nesuportat şi inevitabilă". Legea naturii ne cere să căutăm binele şi să evităm răul; cînd viaţa devine aşadar un rău, sinuciderea constituie „împlinirea absolută a legii de autoconservare"[33].

În 1665, George Mackenzie, într-un tratat despre stoici, se pronunţă, cu o argumentare contradictorie, împotriva suicidului. Dumnezeu, spune el, nu a interzis sinuciderea în Biblie, pentru că ştia că aversiunea omului pentru moarte era o protecţie suficientă. Dar, în acelaşi timp, scrie el în altă parte, dacă nu vorbeşte despre asta este pentru a nu-i sugera omului ideea. Şi, în sfîrşit, declară că nici un suicid biblic nu este condamnat[34].

Dezbaterea continuă, aşadar, cîteodată chiar public, ceea ce este totuşi destul de surprinzător. Culegerea *Questions traitées ès conférences du Bureau d'Adresses* face cunoscut că în 1635 a avut loc o discuţie oficială despre sinucidere şi legitimitatea ei. Argumentele expuse de adversarii şi de partizanii morţii voluntare nu sînt originale, dar discursurile sînt înflăcărate. La primii, descoperim ideea păcatului împotriva naturii, a soldatului care nu trebuie să-şi părăsească postul, a curajului care constă în suportarea nenorocirilor. La ceilalţi, se dezvoltă exigenţele

---

[31] Gassendi, *Syntagma philosophica*, în *Opera*, II, p. 672.
[32] La Mothe Le Vayer, *La Promenade*, IV, 1.
[33] W. Charleton, *Epicurus's Morals*, Londra, 1656.
[34] G. Mackenzie, *Religio stoici*, Edinburgh, 1665.

onoarei, se utilizează exemplele eroice ale trecutului roman, cele ale căpitanilor care se scufundă o dată cu propria navă: ei sînt cei pe care bineînțeles îi admirăm, și nu pe lașii care se predau; cît despre cei care cred că sinuciderea ar slăbi statul, ei au cu siguranță o bună opinie despre ei înșiși: nimeni nu este indispensabil[35]. Discuția, care a durat mai multe ore, nu a formulat nici o concluzie. Faptul că ea a avut loc demonstrează totuși că subiectul era prezent.

UN SUBSTITUT RELIGIOS: SPIRITUALITATEA „NEANTIZĂRII"

Chiar și viața religioasă este afectată, încă de la începutul secolului, de ispita morții voluntare. Ca și duelul în cazul nobilimii, anumite forme de spiritualitate prezintă tulburătoare înrudiri cu dorința de suicid și pot părea din anumite perspective drept substitute sau derivate ale acesteia din urmă. Formele foarte particulare ale spiritualității născute din reforma catolică a începutului de secol al XVII-lea, în toiul crizei conștiinței creștine, în momentul în care își face apariția problema morții voluntare, conțin ambiguități care nu sînt numai coincidențe. Respingerea lumii, idee ce frămîntă atîtea suflete sensibile în acele vremuri de confuzie culturală, îi conduce pe unii la sinucidere, pe ceilalți la misticism sau la singurătate deplină. La originea acestor conduite evazioniste, aceeași pornire împotriva lumii, care izbucnește cu violență în scrierile autorilor religioși: „Ce vă place în această vale a plîngerii? întreabă părintele Nouet. Răspundeți încă o dată: de ce iubiți viața?", iar Saint-Cyran adaugă: „Pentru a iubi această viață muritoare, trebuie să fii beteag la suflet și dominat de vreo patimă rea." Oricum am raționa, cea mai mare binefacere pe care putem să o dorim este moartea: „E mai ușor unui adevărat creștin să iubească moartea și să aibă bucurie în ea decît să iubească viața și să-și găsească în ea plăcerea și desfătarea [...]. Moartea este averea, privilegiul și voluptatea mea"[36], scrie Quesnel.

Afirmațiile de acest gen sînt puzderie în textele religioase ale secolului al XVII-lea și întemeiază viața creștină ideală pe un echilibru cît se poate de precar: credinciosul detestă lumea și viața, aspiră la moarte și la lumea de dincolo, interzicîndu-și în același timp să-i calce hotarele. Trăind în lume, dar refuzînd toate plăcerile pe care aceasta poate să le ofere, este

---

[35] *Questions traitées és conférences du Bureau d'Adresses*, vol. II, p. 639, conferința din 19 noiembrie 1635.

[36] Quesnel, *Le Bonheur de la mort chrétienne*, Paris, 1687.

ca un mort viu; trebuie să se apropie cît mai mult posibil de moarte, dar fără să o grăbească. Spiritualitatea lui se întemeiază de fapt pe un substitut al morţii voluntare, pe o adevărată sinucidere spirituală: e doctrina „neantizării", pe care o regăsim la toţi marii mistici şi credincioşi ai începutului de secol, ale căror scrieri au rezonanţe cîteodată tulburătoare.

Marele Pierre de Bérulle (1575–1629), unul dintre fondatorii spiritualităţii franceze, predică moartea interioară, distrugerea a tot ceea ce constituie fiinţa noastră proprie, a tuturor facultăţilor noastre intelectuale şi spirituale, pentru a-i face loc lui Dumnezeu. Omul, scrie el, „trebuie dezapropriat şi neantizat, şi apropriat lui Cristos, subzistînd în Cristos, unit în Cristos, trăind în Cristos, înfăptuind în Cristos"[37]. El trebuie să înceteze să trăiască prin sine pentru ca Isus să trăiască în el, să devină un adevărat „cadavru", instrument inert însufleţit de spiritul divin. Viaţa noastră, mai scrie el, Dumnezeu „vrea să o anihileze prin viaţa sa proprie, vrea să ieşim din ea pentru a intra în viaţa lui, [...] ca să murim întru noi; şi, aşteptînd ca moartea să sosească, el vrea ca să murim întru spirit, ca să fim în acest spirit de mort, faţă de noi înşine şi de veacul prezent"[38].

Bérulle descrie propria sa experienţă de „autonimicire", cum o numeşte: „Am hotărît să mă degajez de orice folosinţă a propriei mele persoane, atît a facultăţilor spirituale ale sufletului, cît şi a simţurilor, şi să ajung la acel nivel la care sufletul nu se mai resimte, cînd el nu are şi nici nu mai vrea nimic de la sine, şi cînd el nu mai dispune nici măcar de puterea de a judeca ori de autoritatea de a hotărî pentru sine ce e bine"[39]. La capătul procesului, omul individual este cu adevărat mort: „Sîntem morţi şi nu avem viaţă adevărată decît cu Isus Cristos întru Dumnezeu."[40]

Refuzul lumii, refuzul vieţii personale, refuzul conştiinţei individuale, voinţa de a se contopi în marele tot pe care unii îl vor numi neant, iar ceilalţi Dumnezeu, voinţa de a nu mai fi tu, anulîndu-te total, sînt tot atîtea caracteristici comune cu sinuciderea fizică. Părintele Charles de Condren (1588–1641), discipol al lui Bérulle, duce şi mai departe analogia. Încă de la vîrsta de doisprezece ani, vroia să se sacrifice voluntar, să se jertfească aşa cum trebuia Isaac să fie sacrificat de Avraam, şi toată viaţa va fi obsedat de această voinţă de anihilare. *Lettres spirituelles* sînt pline de expresii ca: trebuie „să te nimiceşti", „să doriţi să renunţaţi la tot ceea ce sînteţi", „să vă deposedaţi de propria fire", „pierzînd pentru voi orice dorinţă de a trăi și de a fi"; „această moarte [...] îl lasă să trăiască pe Dumnezeu în voi, [...] acest neant [...] face loc fiinţei sale în voi".

[37] P. de Bérulle, *Œuvres complètes*, ed. Migne, Paris, 1856, p. 914.
[38] *Ibid.*, p. 1182.
[39] *Ibid.*, p. 1296.
[40] *Ibid.*, p. 960.

„Acestea nu sînt la el simple figuri de stil sau exagerări, scrie abatele Bremond. Moartea pe care ne-o predică Condren este mult mai reală sau, mai bine spus, acest cuvînt «moarte» nu simbolizează aici decît într-un mod foarte imperfect nimicirea totală care continuă logic asceza sacrificiului [...]. Este adevărat că tocmai această distrugere trebuie să dea naştere pentru victimă unei vieţi noi şi superioare celei pe care a pierdut-o; dar, într-adevăr, ce înseamnă viaţă nouă şi superioară dacă nu o viaţă diferită de cea veche?"[41] Nu este aici ceea ce caută sinucigaşul: o viaţă nouă, mai bună, total diferită de viaţa prezentă?

Sîntem pe lamă de cuţit. Similitudinile, analogiile, comparaţiile între moartea fizică şi moartea spirituală se pretează la toate ambiguităţile, la toate confuziile. Misticismul, situîndu-se la un nivel de conştiinţă de o profunzime neobişnuită, e dincolo de categoriile de conştiinţă superficială şi obişnuită. La acest nivel, limitele se estompează; inconştientul se face simţit în conştient, concretul se contopeşte în abstract, interdicţiile se mistuiesc în jarul dorinţei, şi sufletul pluteşte între cer şi pămînt, pe deasupra barierelor moralei şi ale intelectului. Limitările raţiunii dispar. Se ştie pînă la ce nivel tulburător şi ambiguu se amestecă dragostea dumnezeiască şi dragostea umană în extazul mistic feminin. În acelaşi fel, doctrina béruliană a neantizării exercită asupra anumitor suflete tulburate sau fragile o fascinaţie neliniştitoare, în care cu greu putem să deosebim tendinţele de sinucidere fizică de cele de sinucidere spirituală.

Jean-Jacques Olier (1608–1657), discipol al lui Condren, trece printr-o criză morală foarte gravă, în cursul căreia, încetînd să se hrănească, se crede deja mort: „Nu ştiam cum să mănînc: aproape îmi pierdusem obişnuinţa şi mi se părea că dau alimente unui corp mort." Considerîndu-se damnat, se asimilează lui Iuda şi se imaginează în infern: „Cînd se vorbea de Dumnezeu, nu îl concepeam decît ca pe o fiinţă dezagreabilă, implacabilă, foarte crudă [...]. Mă complăceam să-mi imaginez infernul, şi descrierea îmi plăcea, ca şi locul care îmi era hărăzit." Nevrozele şi crizele de neurastenie ale lui Jean-Jacques Olier îl determină pe abatele Bremond să spună: „Acestea sînt cu siguranţă fenomene morbide care, nici superficial, nici în profunzime, nu au nimic mistic, nimic infamant, pe care Dumnezeu le îngăduie, în scopuri de el cunoscute, aşa cum îngăduie fulgerului să incendieze o biserică."[42]

Părintele Rigoleuc se crede, şi el, damnat timp de cinci ani. Cît despre părintele iezuit Surin (1600–1663), acesta trece prin momente de nebunie

---

[41] Abatele Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1923, vol. III, partea a 2-a, p. 85.

[42] *Ibid.*, p. 136.

şi suferă de nevroză suicidară: „Am suportat şapte sau opt ani dorinţa de a mă sinucide", scrie el, și chiar face o tentativă serioasă, aruncîndu-se pe fereastră. *Compania lui Isus*, incomodată considerabil de rătăcirile lui, se opune publicării anumitor scrieri ale sale, deosebit de stranii. Timp de douăzeci de ani, e deznădăjduit de certitudinea de a fi damnat.

De-a lungul întregului veac al XVII-lea, spiritualitatea neantizării inspiră sub diferite forme atitudini cvasisuicidare. Părintele Jean Chrysostome (1594–1646), apostol al iubirii neprihănite, fondator al unei „Societăţi a sfintei umilinţe", practică mortificări excesive și proclamă datoria de a muri pentru sine. Un alt adept al iubirii neprihănite, părintele Piny, predică detaşarea şi acceptarea a tot, inclusiv a ideii de damnare, cu riscul de a ajunge „la doi paşi de disperarea cea de pe urmă"[43]. În 1647, în *Crucea lui Isus*, părintele Chardon recomandă catharsisul „deiformant": este vorba de a stinge în noi toate „puterile intelectuale şi animale", memoria, imaginaţia, cunoaşterea, voinţa, şi astfel de a „ne autonimici", de a ajunge la un fel de comă spirituală care ne îngăduie să-l primim pe Cristos.

Cazul Doamnei Martin, tînără văduvă care intră în 1630 la Ursuline şi devine Maica Maria a Întrupării, demonstrează rolul de substitut al sinuciderii pe care poate să-l joace călugărirea ca urmare a unui doliu. Dorinţa ei de a sfîrşi cu această lume este atît de puternică, încît, în ciuda unui teribil conflict de conştiinţă, ea decide să-şi abandoneze fiul, pe Claude, în vîrstă de unsprezece ani. Ea îi va scrie mai tîrziu: „Despărţindu-mă acum de tine, mă las, încă de vie, cuprinsă de moarte." Cînd Claude, devenit, la rîndul lui, călugăr, își macină sănătatea în austeritate, ea își depăşeşte încă o dată instinctul matern pentru a-i spune: „Nu mă îndoiesc deloc că forţele tale fizice se împuţinează; deplina retragere în care trăieşti, munca de studiu, grija de treburile zilnice, austerităţile regulii pot să fie cauza; dar nu trăim decît pentru a muri."[44]

Pentru Maria a Întrupării, neantizarea eului are ca rezultat o stare de linişte perfectă. Sufletul care se lasă pe seama lui Dumnezeu e într-o stare „în care nu mai există nelinişte, scrie ea în 1666, vreau să spun nici un fel de dorinţă, ci o pace profundă, care prin experienţă este inalterabilă". Cel care se nimiceşte întru Dumnezeu se odihneşte în pace, într-un anumit fel, căci este mort pentru el însuşi și nu mai are nimic de care să se teamă.

Spiritualitatea neantizării este în bună parte o conduită evazionistă, un mijloc de a scăpa de neliniştea şi deznădejdea care ameninţă conştiinţa creştină răvăşită de atmosfera de reformă religioasă. Pe unii, această nelinişte împinsă pînă la angoasă îi conduce la sinucidere. Ceilalţi aleg să se piardă,

---

[43] P. Piny, *L'État de pur amour*, Paris, 1676.

[44] Citat de abatele Bremond, *op.cit.*, vol. VI, p. 114.

să se „anihileze", spune acelaşi Condren, în spiritualitatea neantizării. Certitudinea damnării a plasat uneori chiar şi cele mai mari spirite în situaţii de răscruce. Astfel, Sfîntul François de Sales, temperament zbuciumat şi melancolic în tinereţe, în căutarea perfecţiunii, cunoaşte o gravă criză de deznădejde la optsprezece ani. Pierzîndu-şi speranţa în posibilitatea mîntuirii personale, nu mai are somn şi poftă de mîncare, slăbeşte cu repeziciune, pînă cînd, subit, în biserica Notre-Dame-des-Grès, se vindecă. Sfînta Jeanne de Chantal a cunoscut, şi ea, o perioadă de deznădejde. Carmelita Magdalena a Sfîntului Iosif era atît de înspăimîntată de pedepsele infernului, încît leşina deseori.

Unii sînt gata chiar să reia vechiul substitut de sinucidere care era martiriul voluntar. Astfel, în 1604, şase carmelite spaniole venite în Franţa să-şi implanteze ordinul în această ţară, traversînd regiunile calviniste din sud-est au o atitudine provocatoare pe care o descrie un document contemporan: „Sfintele noastre călugăriţe, în dorinţa de a-l mărturisi cu mîndrie pe Isus Cristos şi de a-şi provoca fericirea de nepreţuit a martiriului, [...] îşi scoteau mîinile în afara poştalionului, expunîndu-şi crucifixele şi mătăniile pentru ca poporul să le vadă."[45]

Neliniştea religioasă prezintă două aspecte: ea poate să fie un imbold care provoacă o „aplecare firească spre suveranul bine", spune François de Sales, dar, utilizată de diavol, ea poate de asemenea să conducă la deznădejde[46]. Împotriva acestei nelinişti negative, care ar putea să ducă la sinucidere, sînt recomandate două remedii: spiritualitatea de abandon întru Dumnezeu, care conduce la linişte, sau spiritualitatea acţiunii, pe care o recomandă în special Bossuet şi iezuiţii: spiritul, preocupat de eforturile făcute pentru promovarea binelui, îşi regăseşte echilibrul. Anumiţi jansenişti împărtăşesc acest punct de vedere, de exemplu Nicole, pentru care, „atît referitor la păcate, cît şi faţă de ispite, trebuie întotdeauna evitată tulburarea pricinuită de nelinişte"[47].

UN REMEDIU: UMANISMUL RELIGIOS

Un important curent spiritual din prima jumătate a secolului al XVII-lea se consacră luptei împotriva neliniştii şi a deznădejdii: umanismul religios,

[45] Citat *ibid.*, vol. II, p. 306. Călugăriţele au o modalitate foarte simplă de a dovedi erezia: după cum declară una dintre ele, Ana a lui Isus, „aproape toţi locuitorii erau eretici; e tocmai ceea ce se vedea de altminteri după chipurile lor, deoarece aveau într-adevăr figuri de condamnaţi".

[46] J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1979.

[47] Nicole, *Traité de l'oraison*, Paris, 1679.

rar exemplu de spiritualitate surîzătoare, optimistă, veritabil antidot al tendinţelor suicidare generate de dezesperantele doctrine privitoare la infern şi predestinare. Umaniştii religioşi reabilitează rîsul, care are virtutea de a alunga diavolul. Ei repetă după Rabelais: „Rîsul este propriu omului"; el este bun şi sănătos. Creştinii trebuie să rîdă, scrie în 1624 părintele Garasse: „Există în rîndurile celei mai mari părţi a lumii spirite atît de nefericit alcătuite, încît, atunci cînd văd un călugăr rîzînd, îl socotesc un om pierdut şi condamnabil [...]. Dar, Dumnezeule, ce ar vrea aceşti oameni de la noi? Să fim întotdeauna în lacrimi?"[48] Cît despre Pierre de Besse, este un vesel incorigibil: „Trebuie să rîd, să mă veselesc, să spun glume şi să fac haz de toate lucrurile."[49] Dar nu se poate muri de rîs sau cel puţin de bucurie? Tocmai asta pretinde iezuitul Antoine Binet, care se consideră pe punctul de a avea o criză cardiacă de cum aude vorbindu-se de iubirea de Dumnezeu: „Ar însemna tot atît cît o lovitură de pumnal în inimă doar şi cît să-i aminteşti vorba iubire, paradis sau bunul nostru învăţător Isus."[50] În *Consolation et réjouissance pour les malades et personnes affligées*, din 1620, iezuitul îşi dă toată osteneala să alunge dispoziţiile melancolice, povestind cu pioşenie anecdote hazlii. După el, Dumnezeu-Tatăl este un bătrîn farsor posac care ne călăuzeşte prieteneşte în rai cu lovituri straşnice de palme la fund: „Paradisul este alcătuit ca şi Franţa, în care strămoşii noştri gali aveau obiceiul ca, la poarta bisericii, cînd preotul îi căsătorea pe logodnici, să-l copleşească cu lovituri pe tînărul căsătorit; îl conduceau cu lovituri de pumn pînă la altarul cel mare."

Aceste lovituri de pumn, care sînt nenorocirile existenţei, sînt aşadar bruftuluieli prieteneşti, pe care trebuie să le acceptăm de bunăvoie. Chiar şi păcatul originar este un „păcat fericit", pentru că fără el n-ar fi existat niciodată minunea Mîntuirii. Optimismul incurabil al umanismului religios admiră bunătatea naturii, măreţia înţelepciunii antice, cît şi extraordinarele descoperiri ale ştiinţei noi. Acest curent răspunde pozitiv la criza conştiinţei din anii 1580–1620; mintea omenească trebuie să întîmpine cu bucurie descoperirea lumii infinite şi perspectivele pe care le deschide, şi nu să se teamă de ele.

Ştiinţa nouă ne face să iubim viaţa; entuziasmul umanismului religios pentru noutăţile revoluţiei ştiinţifice care se declanşează atunci este un

[48] P. Garasse, *Apologie*, 1624, p. 45.

[49] P. de Besse, *Le Démocrite chrétien*, p. 2.

[50] A. Binet, *Les Attraits tout-puissants de l'amour de Jésus-Christ*, 1631, p. 677. La rîndul lui, părintele Surin scrie în imnurile sale religioase:

Totuna mi-e că mor ori că trăiesc,
Iubirea s-o am, cu ea mă mulţumesc.

veritabil leac împotriva dispozițiilor sumbre, deznădejdii și meditațiilor privind suicidul. Remediu fără îndoială mult mai eficace decît interdicțiile și condamnările lansate împotriva morții voluntare. Capucinul Yves din Paris îi ironizează pe creștinii melancolici și triști și predică buna dispoziție, optimismul, rîsul și, la fel ca părintele Mersenne, afirmă că numai studiind lumea cu știință ne apropiem de Dumnezeu, și nu mortificîndu-ne. În 1639, Antoine Binet publică lucrarea *Essais des merveilles de la nature et des plus nobles artifices*, un fel de enciclopedie a artelor și științelor, destinată să furnizeze predicatorilor exemple concrete și exacte. El se minunează în fața „tezaurului de elocvență" a vocabularului științific. Carmelitul Leon al Sfîntului Ioan scrie un *Portrait de la sagesse universelle avec l'idée générale des sciences*[51]. Umaniștii religioși scriu numeroase opere caracterizate de o evlavie pozitivă: în 1610, *Consolateur de âmes scrupuleuses* de canonicul Guillaume Gazet; în 1645, *Les Miséricordes de Dieu en la conduite de l'homme* de capucinul Yves din Paris; în 1649, *Les Justes Espérances de notre salut opposées au désespoir du siècle* de capucinul Jacques din Autun; în 1652, *La Dévotion aidée*, de iezuitul Le Moyne, și multe altele.

Iezuitul Louis Richeome (1544–1625) proclamă bucuria sufletului cucernic. Evlavia este o plăcere, iar rîsul un dar al lui Dumnezeu. Trebuie să ne iubim viața și trupul, care este frumos și reflectă frumusețea sufletului. Cele două sînt unite ca îndrăgostiții, iar moartea, care le desparte, este o dramă pe care iezuitul o pune în scenă într-un emoționant poem alegoric dialogat, *L'Adieu de l'âme dévote laissant le corps*. Moartea este o sfîșiere care nu are nimic îmbucurător, chiar dacă pregătește o fericire viitoare. Suicidul este astfel un act de nebunie, de temeritate sau orgoliu, ca în cazul lui Cato, care „s-a sinucis ros de însuși viciul orgoliului. Căci, hrănindu-și dintotdeauna sufletul cu acele momeli de vanitate și favoruri populare care nu îi confereau nici substanță, și nici o imagine integră și prevăzînd că, dacă va cădea în mîinile inamicului său Caesar, faima reputației sale ar fi slăbită, copleșit de invidie și deznădejde și neputînd să suporte acest rival, își smulse viața din trup, folosind leacul unui suflet fricos, chiar dacă a părut îndrăzneț, cînd și-a spintecat măruntaiele"[52].

François de Sales (1567–1622), maestrul umanismului religios, după ce și-a învins criza de deznădejde, a demonstrat în toată opera sa un optimism hotărît. În *Traité de l'amour de Dieu* și *Introduction à la vie dévote*,

---

[51] Despre umanismul religios și știință, vezi G. Minois, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, vol. II: *De Galilée à Jean-Paul II*, Paris, 1991, pp. 48–52.

[52] L. Richeome, *L'Adieu de l'âme dévote laissant le corps*, Lyon, 1590, p. 50.

consacră spaţii ample neliniştii şi tristeţii. Pentru el, „neliniştea este cel mai mare rău care încearcă sufletul, exceptînd păcatul; căci, aşa cum răzvrătirile şi tulburările interioare ale unui stat îl ruinează în totalitate şi o împiedică să mai reziste în faţa străinilor, aşa şi inima noastră, tulburată şi neliniştită în sine, îşi pierde forţa de a proteja virtuţile pe care le-a dobîndit şi în acelaşi timp mijlocul de a ţine piept ispitelor duşmanului, care face atunci tot felul de eforturi pentru a pescui, cum se spune, în ape tulburi"[53]. Neliniştea, care provine din dorinţa nesatisfăcută de a scăpa de un rău sau de a dobîndi un bine, poate fi utilizată de diavol pentru a te arunca în ghearele deznădejdii. Trebuie așadar să-ți avertizezi imediat preotul confesor.

Cît despre tristeţe, ea este ambiguă şi trebuie să ne păzim şi de ea. Căci există o tristețe benefică, trimisă de Dumnezeu şi care îndeamnă la penitenţă prin regretarea păcatelor: „Penitentul să se întristeze întotdeauna, dar să se bucure totdeauna de tristețea sa." În schimb, „dezgustul de lume are ca efect moartea". Citînd *Ecleziastul*, François de Sales scrie: „Tristeţea acestei părţi a Bibliei îi ucide pe mulţi, şi nu există nici un cîştig din ea." Această tristeţe, care duce cîteodată la sinucidere, poate să provină din trei cauze:

— „de la duşmanul din iad, care prin mii de sfaturi triste, melancolice şi neplăcute întunecă judecata, sleieşte voința şi tulbură întregul suflet [...], îi conferă o tristeţe şi o descurajare extremă, pentru a-l arunca în ghearele deznădejdii şi a-l pierde";

— „de la dispoziţia naturală, cînd temperamentul melancolic e predominant în noi; şi aceasta nu e de fapt vicioasă în sine, dar duşmanul nostru se slujeşte din plin de ea pentru a unelti şi a țese mii de ispite în sufletele noastre";

— „există o tristeţe pe care ne-o aduce mulţimea nenorocirilor"[54]. Pentru credincioşi, această tristeţe e moderată, dar pentru mondeni ea se transformă în deznădejde. Ea este atunci un instrument diabolic, căci „Celui Rău îi plac tristeţea şi melancolia, pentru că e trist şi melancolic şi aşa va fi pe veci: deci va dori ca fiecare să fie asemenea lui"[55].

Pentru François de Sales, singura justificare a suicidului este „slava adevărului". Sinuciderile antice nu au pentru el nici o valoare. Consacrînd acestei probleme un capitol din *Traité de l'amour de Dieu*, contestă virtutea stoicilor: cum putem să-i numim virtuoşi pe oamenii care recomandă să-ţi iei zilele cînd viaţa devine insuportabilă? întreabă el. Seneca şi ceilalţi

---

[53] F. de Sales, *Introduction à la vie dévote*, IV, 11.
[54] Id., *Traité de l'amour de Dieu*, cartea XI, cap. 21.
[55] Id., *Introduction à la vie dévote*, IV, 12.

nu au acționat decît din orgoliu și vanitate; Lucreția a greșit sinucigîndu-se, după cum a arătat Sfîntul Augustin. Cît despre Cato, nu e un înțelept, e un deznădăjduit. Numai martirii creștini voluntari sînt de admirat, pentru că nu acționează nici din vanitate, nici din egoism: „Aș fi vrut, Théotime, să fii existat o constanță a curajului la Cato, și ca această constanță să fie lăudabilă în sine: dar cine vrea să se prevaleze de exemplul lui trebuie să o facă dintr-un motiv adevărat și bine întemeiat; nu luîndu-și viața, ci suportînd-o cînd adevărata virtute o cere, și nu pentru deșertăciunea slavei, ci pentru slava adevărului: cum li s-a întîmplat martirilor noștri, care, cu un curaj de neînvins, au făcut atîtea miracole de curaj și valoare, în comparație cu care toți Cato, Horații, toți Seneca, toate Lucreția, Arria, nu merită cu adevărat nici o considerație."[56]

François de Sales nu scapă totuși de ambiguitatea morbidă a spiritualității detașării mistice. El admite că aceasta poate să conducă la moarte și dovedește o anumită stînjeneală în a lămuri că nu este vorba de o sinucidere. Acești mistici, scrie el, nu mor de nostalgie, mor din cauza nostalgiei, nuanță puțin convingătoare: „Există printre îndrăgostiții sacri unii care se lasă cu totul în seama exercițiilor iubirii dumnezeiești, pe care acest foc sfînt îi mistuiește și le consumă viața. Uneori, nostalgia îi împiedică atît de mult timp să bea, să mănînce și să doarmă pe cei cuprinși de ea, încît, în final, slăbiți și fără puteri, mor; și atunci lumea spune că au murit de nostalgie: dar nu acesta e adevărul, căci mor din cauza slăbirii forțelor și de epuizare. Este adevărat că, această slăbire fiindu-le provocată de nostalgie, trebuie să acceptăm că, dacă nu mor de nostalgie, mor din cauza nostalgiei și prin nostalgie: astfel, dragul meu Théotime, cînd căldura iubirii sfinte este mare, ea transmite atîtea mesaje inimii, o rănește atît de des, îi cauzează atîta melancolie, topește atît de tare, provoacă extaz și euforie în mod atît de frecvent, încît prin acest mijloc sufletul aproape pe deplin absorbit întru Dumnezeu, neputînd să dea destul sprijin naturii pentru a face digestia și hrana satisfăcătoare, forțele animale și vitale încep să dispară puțin cîte puțin, viața se scurtează și moartea sosește. O Doamne, Théotime, cît e de fericită această moarte!"[57]

Și în acest caz, e dificil să nu vorbim de un derivat sau de un substitut al suicidului. Mai tîrziu, Malebranche va pune în lumină cu aceeași stînjeneală această ambiguitate a conduitei mistice, admițînd că „nu ne putem uni perfect cu Dumnezeu fără a renunța la interesele trupului, fără a-l dispreţui, fără a-l sacrifica, fără a-l pierde". Cum să eviți acuzația de moarte voluntară? Malebranche nu reușește. Nu ne putem uni cu Dumnezeu fără

[56] Id., *Traité de l'amour de Dieu*, cartea XI, cap. 10.
[57] *Ibid.*, cartea LVII, cap. 10.

să ne sacrificăm trupul; or, nu avem dreptul să ne sacrificăm trupul. Oratorianul nu poate decît să constate, alunecînd spre o problemă complet diferită: „Aceasta nu înseamnă că este îngăduit să-ţi iei viaţa, nici chiar să-ţi ruinezi sănătatea. Fiindcă trupul nostru nu ne aparţine: este al lui Dumnezeu, este al statului, al familiei noastre, al prietenilor noştri. Trebuie să-l conservăm în forţa şi în vigoarea lui, după folosinţa pe care sîntem obligaţi să i-o dăm. Dar nu trebuie să-l conservăm împotriva ordinii lui Dumnezeu şi pe cheltuiala celorlalţi oameni. Trebuie să îl punem la dispoziţie pentru binele statului şi să nu ne temem deloc să-l slăbim, să-l ruinăm, să-l distrugem pentru a executa poruncile lui Dumnezeu."[58]

AMBIGUITATEA JANSENISMULUI

Printre curentele spirituale născute din criza anilor 1580–1620, jansenismul este poate cel mai ambiguu faţă de moartea voluntară. Condamnînd formal sinuciderea, el îi substituie un ideal de viaţă întemeiat pe o asemenea exigenţă de absolut, încît nu poate decît să pretindă moartea. E tocmai ceea ce ilustrează perfect tragediile raciniene. În acest sens, jansenismul este un substitut cu totul nesatisfăcător al suicidului, respingînd actul omuciderii, dar conservînd dorinţa de moarte, generator al unei veşnice angoase.

Sinuciderea este categoric respinsă atît pentru păgîni, cît şi pentru creştini. Primii nu sînt decît nişte orgolioşi şi nu merită nici o admiraţie, spune în esenţă Arnaud, care nu poate să conceapă un semn de măreţie la cineva care nu are credinţă. În legătură cu moartea lui Diogene, scrie: „Tot ceea ce vedem din întîmplarea respectivă este că această fiinţă plină de vanitate a fost orgolioasă pînă la moarte."[59] Cît despre Aristotel, s-a sinucis cu siguranţă, pentru că era la modă „în acele veacuri mizerabile de întuneric şi de orbire"[60]. El este în mod sigur damnat. La rîndul lui, Nicole se înverşunează împotriva lui Cato: „Cu toate elogiile pompoase pe care le înalţă filozofii care mai de care morţii lui Caton, numai o slăbiciune efectivă l-a condus la această faptă violentă din care au făcut culmea nobleţii omeneşti." El încearcă într-o manieră puerilă să-l ridiculizeze: Cato este un laş, care s-a sinucis pentru că îi era frică să-l privească în faţă pe Caesar. „Trebuie să spunem aşadar că, printr-o jalnică slăbiciune, el cedă în faţa unui obstacol pe care toate femeile şi toţi copiii l-au învins

---

[58] Malebranche, *Traité de morale*, Rotterdam, 1684.
[59] Arnaud, *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ*, în *Œuvres*, vol. X, p. 360.
[60] *Ibid.*, p. 149.

fără greutate; iar spaima pe care a încercat-o a fost atît de violentă, încît îl determină să părăsească viaţa prin cea mai mare dintre toate crimele."[61]

Janseniştii se opun şi cazuiştilor iezuiţi, acuzaţi, în această privinţă, ca şi în celelalte, de morală prea liberă, care tinde să legitimeze anumite categorii de suicid nuanţînd lucrurile în exces. Într-o manieră tendenţioasă, *Troisième Écrit des curés de Paris* insinuează că pentru iezuiţi doar raţiunea poate hotărî dacă putem ucide. Pornind de aici, „nu vom putea oare spune, cu şi mai multe motive, că toţi păgînii care şi-au luat viaţa ei înşişi, şi mai cu seamă cei care nu o făceau decît după ce ceruseră îngăduinţa magistraţilor, cum se practica în anumite oraşe, nu au încălcat deloc această poruncă? [...] Sîntem înspăimîntaţi să descoperim urmările stranii care se pot naşte din acest principiu." În 1672, Sinnichius critică „opiniile prea libere" care scuză sinuciderea.

Nuanţa nu este într-adevăr marca janseniştilor. În urmărirea absolutului, ei refuză orice compromis cu exigenţele inferior pămînteşti. Cunoaştem reacţia înspăimîntată a lui Pascal în faţa ezitărilor lui Montaigne: „Defectele lui Montaigne sînt mari [...] părerile lui despre sinucidere, despre moarte [...]. Nu-i putem scuza sentimentele întru totul păgîne despre moarte; căci trebuie să renunţăm la orice evlavie, dacă nu vrem cel puţin să murim creştineşte: or, el nu se gîndeşte decît să moară laş şi liniştit de-a lungul întregii sale lucrări."[62] În *Entretiens avec M. de Saci*, Pascal îl atacă şi pe Epictet şi „orgoliul lui diabolic", care îl determină să afirme „că ne putem sinucide cînd sîntem atît de persecutaţi, încît putem crede că Dumnezeu ne cheamă". Doctrina stoică despre sinucidere este datorată orgoliului.

Pascal o ştie prea bine: căutarea fericirii e cea care îi împinge pe anumiţi oameni să se sinucidă: „Acesta este motivul tuturor acţiunilor tuturor oamenilor, chiar şi a celor care au de gînd să se spînzure", scrie el. Pricep însă oare cu adevărat janseniştii că refuzul lor de a înţelege şi exigenţa lor de absolut în privinţa oamenilor mărginiţi şi supuşi greşelii care sîntem nu-şi pot găsi împlinirea decît în moarte? Cine vrea într-adevăr s-o facă pe îngerul nu poate decît să-şi ia viaţa cînd înţelege că ajunge de fapt să semene cu un animal. Iar dacă cineva vrea să pară înger, acela e cu siguranţă jansenistul; ce e mai lipsit de nădejde pentru el decît să se lovească de limitele naturii umane? Plasînd exigenţele prea sus, el e sortit eşecului veşnic. Jansenistul se plasează singur în centrul unei contradicţii insolubile: respinge moartea voluntară şi stabileşte exigenţe de viaţă ce nu pot fi satisfăcute decît prin moarte.

---

[61] Nicole, *Essais de morale*, I, cap. 13.

[62] Pascal, *Pensées*, ed. Pléiade, p. 1104.

„Să trăieşti în lume fără să participi şi fără să te interesezi de ea“: aceasta e atitudinea jansenistului care opune radical pe Dumnezeu şi lumea şi afirmă în acelaşi timp imposibilitatea de a transforma lumea pentru a realiza aici valorile autentice şi interdicţia de a o face pentru a te refugia în divin. Viaţa jansenistului este o tensiune constantă între cele două extreme radical ireconciliabile. Exigenţa lui radicală de absolut nu se poate mulţumi cu valorile umane, întotdeauna imperfecte şi care implică o alegere. Jansenistul se condamnă prin aceasta la o profundă solitudine, prin refuzul lui de a se angaja în acţiuni omeneşti, retrăgîndu-se din lume şi rămînînd totuşi în această viaţă.

E foarte plauzibil, dar secundar pentru ţelul nostru, să fie vorba aici parţial de un fenomen de clasă afectînd, începînd cu anii 1620, în special pătura magistraţilor şi marea aristocraţie, după cum a susţinut în mod strălucit Lucien Goldmann[63]. Important pentru noi este să constatăm că jansenismul, condamnînd radical această lume drept rea şi neavînd nici o speranţă de a putea să o schimbe înaintea sfîrşitului lumii, e purtătorul unei ispite fundamentale a morţii: „Să trăieşti în lume înseamnă să trăieşti ignorînd natura omului; să o cunoşti înseamnă să înţelegi că nu poţi salva valorile autentice decît refuzînd lumea şi viaţa de plăceri, alegînd solitudinea şi — la limită — moartea“[64], scrie Lucien Goldmann, care evidenţiază de asemenea în mod judicios profunda similitudine dintre atitudinea pascaliană şi cea a lui Faust: pasiunea cunoaşterii universale şi conştiinţa totalei ei deşertăciuni. Această sfîşiere îl determină pe primul să se cufunde într-o dureroasă acceptare a misterului acestui Dumnezeu de nepătruns, iar pe cel de-al doilea să vrea să se sinucidă. Limita dintre cele două atitudini este extrem de redusă, fiind nevoie de foarte puţin pentru a face ca balanţa să se încline dintr-o parte în cealaltă.

Din multe puncte de vedere, soluţia faustiană a sinuciderii apare ca fiind cea mai logică şi singura satisfăcătoare. E tocmai ceea ce reiese bunăoară din tragediile raciniene în care eroul, înţelegînd că nu este posibilă nici o conciliere între lume şi aspiraţiile lui la absolut, se sinucide. Andromaque, Junie, Bérénice, Phèdre rezolvă conflictul prin moarte. Prinse între o lume rea şi fără posibilităţi de ameliorare, un Dumnezeu întotdeauna absent şi o dorinţă de absolut, acestor femei nu le rămîne decît o singură cale: neantul. Păgîne, ele aleg să moară. Această cale este panta firească a jansenismului, pe care numai interdicţia augustiniană o împiedică: „*Phèdre* este tragedia speranţei de a trăi fără concesii, fără alegere şi fără compromisuri şi recunoaşterea caracterului necesarmente iluzoriu

---

[63] L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, 1959.
[64] *Ibid.*, p. 241.

al acestei speranțe [...]. *Phèdre*, care pune în toată amploarea ei problema vieții în lume și a cauzelor necesare care îi determină eșecul, se apropie cel mai mult de viziunea din *Pensées*."[65]

Astfel, jansenismul autentic se dezvăluie ca funciarmente ambiguu. Împingînd la limita extremă reflecția logică despre condiția umană, el ajunge într-un impas total: pe de o parte, lumea categoric rea, pe care nici o acțiune nu o poate ameliora; de cealaltă parte, un Dumnezeu de nepătruns, care nu-și trimite harul decît unui număr mic de aleși; la mijloc, omul, singur, însetat de absolut și conștient de a nu-l putea atinge[66]. Jansenismul creează un context existențial a cărui singură soluție ar fi neantul. Pe care îl refuză însă în numele unui Dumnezeu stăpîn absolut al vieții, întemnițînd astfel omul în capcana pămîntească. Singurul obstacol în calea sinuciderii este credința, o credință pe care jansenismul o face vulnerabilă, socotindu-l pe Dumnezeu o ființă a cărei principală caracteristică este absența, o ființă pe care continuăm să o căutăm, chiar și atunci cînd am găsit-o după formula lui Pascal. Între această ființă și nonființa, hotarul e inconsistent, și, din clipa în care se va estompa, singurul obstacol în fața sinuciderii filozofice va fi înlăturat. Atitudinea jansenistă pregătește direct filozofii atei ai disperării din secolul al XIX-lea. Ea este potențial un factor de sinucidere.

Problema legitimității morții voluntare ridicată în timpul crizei din anii 1580–1620 rămîne un obiect de dezbatere în secolul al XVII-lea în rîndurile elitelor cultivate. Deși numărul sinuciderilor reale nu pare să fi evoluat într-o manieră semnificativă, mentalitățile se schimbă lent. În spatele atitudinii autorităților, în ansamblu negativă și represivă, este vizibil că cercuri din ce în ce mai largi se arată interesate de problemă.

Contrar Renașterii, Marele Secol are o viziune pesimistă despre om și lume și-și transferă speranțele în lumea de dincolo. Din multe puncte

---

[65] *Ibid.*, p. 421.

[66] Anumiți autori au remarcat că jansenismul nu era neapărat un factor de deznădejde, cel puțin în ce privește soarta omului în lumea de dincolo, deoarece, afirmînd că numărul aleșilor este foarte restrîns, cere fiecăruia să creadă că face parte din acest mic număr: „Toți oamenii din lume sînt obligați să creadă [...] că fac parte din numărul mic de aleși pe care Dumnezeu vrea să-i mîntuiască", scrie Pascal. În 1732, părintele Gilles Vauge afirmă că teama de a-l ofensa pe Dumnezeu este un semn al predestinării, și deci un bun motiv de speranță: „Această teamă, care se regăsește și la cei drepți, și la sfinții cei mai desăvîrșiți, este unul dintre mijloacele prin care Dumnezeu are obiceiul de a realiza hotărîrea predestinării lui; și, departe de a slăbi încrederea pe care fiecare dintre noi este obligat să o aibă de a fi printre cei aleși, ea trebuie, dimpotrivă, să o sporească, pentru că este unul dintre importantele noastre mijloace de mîntuire și pentru că e starea în care Dumnezeu vrea să fim pentru a ajunge la el" (*Traité de l'espérance chrétienne*, Paris, 1732, p. 218).

de vedere, e un secol de interdicţii şi de frustrări. Reluarea controlului cultural şi politic se manifestă printr-o mai mare exigenţă de rigiditate morală şi un formalism rece, care marchează spiritul clasic în toate domeniile. Această lume este rea şi trebuie disciplinată în aşteptarea singurei vieţi adevărate, cea de dincolo. Viaţa în lume nu este decît o scurtă trecere, pe care trebuie să o parcurgi cu cea mai deplină detaşare, cu ochii fixaţi la sfîrşitul atît de dorit: moartea şi viaţa eternă.

În această penibilă cursă cu obstacole care este existenţa cotidiană, este interzis să trişezi şi să o iei pe scurtătură spre lumea de dincolo. Dar viaţa religioasă oferă un paliativ la frustrările sufletului care aspiră la fericirea veşnică sub forma „neantizării" şi a retragerii din lume. Aceste substitute ale morţii voluntare nu privesc totuşi decît o infimă minoritate. Pentru majoritatea oamenilor, interdicţia rămîne totală, iar condamnările frecvente. Omul este dator statului, societăţii, trebuie să respecte legea divină şi legea naturală, care îi poruncesc să trăiască cu orice preţ. Cu toate acestea, se remarcă o indulgenţă crescîndă a jurisprudenţei faţă de cazurile de accidente extreme şi de nebunie. Pentru elita bisericească şi nobilă, consideraţiile de onoare şi respectabilitate tind spre o cvasiabsenţă a condamnărilor, care instaurează o morală cu două niveluri.

Această situaţie pregăteşte o repunere în chestiune a sinuciderii în cadrul celei de-a doua crize a conştiinţei europene, cea dintre 1680 şi 1720. Spiritul critic şi raţionalismul, zdruncinînd din temelii Bisericile instituite, vor slăbi într-un mod decisiv interdicţiile cele mai eficace, de ordin spiritual, chiar în momentul în care teribilele crize alimentare şi dezastrele economice amplifică tendinţele de sinucidere. Perioadă într-adevăr crucială, în care apare de altfel chiar termenul de suicid.

PARTEA A TREIA

SECOLUL LUMINILOR: O PROBLEMĂ ACTUALIZATĂ ȘI DECULPABILIZATĂ

VIII
Naşterea „maladiei engleze“ (1680–1720)

DE LA THOMAS CREECH LA GEORGE CHEYNE: *THE ENGLISH MALADY*

În 1700, la exact un secol după Hamlet, un erudit editor din Oxford, Thomas Creech, s-a spînzurat după ce a terminat de tradus operele lui Lucreţiu. Evenimentul a avut un răsunet considerabil în elita intelectuală, devenind aproape un mit, demn de admirat pentru unii, înspăimîntător pentru ceilalţi. A existat chiar tendinţa de a se face din el modelul însuşi de sinucidere filozofică; conform zvonurilor, Creech citise, cu puţin timp înainte, *Biathanatos* şi ţinuse cartea într-o mînă şi frînghia în cealaltă. După o altă anecdotă, ar fi scris pe manuscrisul traducerii lui din Lucreţiu: „N. B. va trebui să mă spînzur cînd îmi voi fi terminat comentariul.“ Ceea ce a provocat remarca sarcastică a lui Voltaire: „S-a ţinut de cuvînt pentru a avea plăcerea de a sfîrşi ca autorul său. Dacă l-ar fi interpretat pe Ovidiu, ar fi trăit mai mult.“[1] Un observator ostil a notat că Thomas Creech „a murit aşa cum trăise, ca un adevărat ateu“. Realitatea este mult mai simplă: editorul s-a sinucis din nefericire în dragoste, pentru că părinţii iubitei îi refuzau căsătoria. Unii colegi şi rivali au pretins că erorile pe care le comisese în traducere îl împinseseră în ghearele deznădejdii.

Nu este totuşi o întîmplare că a prevalat ideea de sinucidere filozofică. Noţiunea plutea în aer de cîţiva ani; de altfel, asocierea lui Creech cu Lucreţiu părea să concretizeze un curent care îi îngrijora pe susţinătorii moralei tradiţionale. Începînd din preajma anilor 1680, dezbaterile despre sinucidere luaseră o nouă amploare în Anglia, unde tratatele favorabile sau ostile sporeau şi unde discuţiile erau punctate şi alimentate de cazuri răsunătoare. La 13 iulie 1683, contele de Essex, arestat pentru complot, îşi taie gîtul în Turnul Londrei. În octombrie 1684, un celebru predicator baptist, John Child, care abjurase recent de la credinţa sa şi îşi chemase coreligionarii să se ralieze la Biserica anglicană, se sinucide. În acelaşi

[1] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. „De Caton, du suicide“.

an, un predicator din Cheshire, Thomas Law, care îşi pierduse postul de capelan, îşi pune capăt zilelor. În 1685, unul dintre locotenenţii ducelui de Monmouth, Robert Long, se sinucide în închisoarea din Newgate. În 1689, un ministru, John Temple, secretar de stat la Ministerul de Război, se aruncă în Tamisa de pe London Bridge. Fiul unui cunoscut om de stat, Sir William Temple, fusese umilit de eşecul negocierilor sale din Irlanda. În buzunarul lui, este găsit un bilet în care declara: „Nebunia de a întreprinde ceea ce nu am putut reuşi a adus regelui un mare prejudiciu, pe care nu pot să-l răscumpăr printr-o măsură inferioară acesteia: instituţiile sale să poată prospera şi să fie binecuvîntate."[2]

În 1700, am asistat aşadar la sinuciderea lui Thomas Creech, urmată curînd, în 1701, de cea a unui mare aristocrat, contele de Bath, imitat de fiul său două săptămîni mai tîrziu. În anul următor, în 1702, vărul lordului trezorier, Francis Godolphin, bogat, căsătorit bine, tată de familie, îşi taie gîtul, aparent fără motiv. La 4 ianuarie 1704, un burghez bogat din comitatul Essex, George Edwards, se sinucide într-un mod foarte bine gîndit, printr-un sistem permiţînd acţionarea a trei pistoale în acelaşi timp. Şi de această dată, evenimentul are mare răsunet, pentru că ministrul anglican John Smith, într-un pamflet publicat în acelaşi an, îl consideră efectul rezultatelor catastrofale ale „ateismului"[3]. De fapt, sărmanul Edward era mai ales victima intoleranţei anturajului său. Foarte evlavios, ca urmare a lecturii operelor filozofice evoluase spre o religie raţionalistă. Punînd la îndoială adevărul Scripturilor, declara că universalitatea credinţelor religioase nu dovedeşte deloc existenţa lui Dumnezeu, că nu toţi oamenii se trag din Adam, din moment ce unii sînt negri, şi ceilalţi albi. Marginalizat în parohia sa, repudiat de soţie, Edwards, în vîrstă de vreo patruzeci de ani, preferă să se sinucidă. Pentru John Smith, acesta e rezultatul principiilor neoepicuriene răspîndite pretutindeni.

Toate aceste sinucideri, larg difuzate şi comentate de presă, produc o puternică impresie. John Evelyn notează în 1702 în jurnalul personal: „Este un lucru trist să te gîndeşti la toţi cei care s-au sinucis în această ţară în ultimii cincisprezece sau şaisprezece ani."[4] Însemnarea coincide cu începutul creşterii cifrelor sinuciderilor raportate de *bills of mortality*, din acel moment tipărite în ziare. Sinuciderile celebre par deci să fie reflectarea şi ilustrarea unui curent general, a unei tendinţe profunde şi specific englezeşti.

---

[2] *The Early Essays and Romances of Sir William Temple*, ed. G.C.M. Smith, Oxford, 1930, p. 193.

[3] J. Smith, *The Judgement of God upon Atheism and Infidelity*, Londra, 1704.

[4] *The Diary of John Evelyn*, ed. E.S. de Beer, Oxford, 1955, p. 505.

Astfel se naşte mitul „maladiei engleze“, oficializat de cartea medicului George Cheyne, publicată în 1733, *The English Malady, or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds*. Autorul mărturiseşte că a fost determinat să scrie acest tratat de către prietenii îngrijoraţi „de recenta frecvenţă şi de creşterea cotidiană a sinuciderilor inexplicabile şi extraordinare“[5]. Necitind povestirea *La Dent d'or* de Fontenelle, sau nereţinîndu-i învăţătura, doctorul Cheyne analizează motivele care-i determină pe englezi să se sinucidă mai mult decît alţii. Deoarece din acel moment este un fapt de necontestat, bine implantat în elite şi care nu mai este pus la îndoială: Anglia este ţara sinuciderii. Acest mit al Epocii Luminilor nu se va estompa decît o dată cu apariţia statisticilor moderne.

Cheyne arată că tendinţele suicidare ale englezilor sînt legate, pe de o parte, de progresul ateismului şi al spiritului filozofic şi, pe de altă parte, de temperamentul melancolic al insularilor, datorat condiţiilor geografice şi climatice defavorabile. Determinismul climatic este atunci la modă. Montesquieu îl va utiliza din plin, şi ideea este atît de bine împămîntenită, încît influenţează inconştient mentalităţile: în 1727, abia sosit la Londra, César de Saussure se declară copleşit de vremea de acolo şi adaugă că, dacă ar fi fost englez, fără îndoială s-ar fi sinucis[6].

NAŞTEREA UNUI CUVÎNT: SUICID

Tot din Anglia vine numele acestui morb. „Suicid“ este un termen apărut în secolul al XVII-lea, ceea ce este în sine revelator pentru evoluţia mentalităţii şi frecvenţa crescîndă a dezbaterilor pe acest subiect. Am utilizat cuvîntul pînă aici într-un mod anacronic şi în scopul simplificării exprimării. De fapt, limba franceză [ca şi româna, de altminteri — *n. ed.*] nu dispunea înainte decît de perifraze ce adaptau acţiunea de a se ucide la sine, semn al caracterului excepţional şi condamnabil al acţiunii: *s'occir soi-même* „a se ucide pe sine însuşi“, *se tuer soi-même* „a se omorî pe sine însuşi“, *être homicide de soi-même* „a fi ucigaş al lui însuşi“, *être meurtrier de soi-même* „a fi asasin al lui însuşi“, *se défaire* „a se omorî“.

Apariţia neologismului traduce voinţa de a diferenţia acest act de omuciderea unui terţ şi vede lumina tiparului în forma sa latină în opera englezului Sir Thomas Browne, *Religio medici*, scrisă spre 1636 şi publicată în 1642. Autorul dorea astfel să distingă *self-killing*-ul creştin, total

---

[5] G. Cheyne, *The English Malady*, ediţia a 3-a, 1734, p. III.

[6] J. Sena, *The English Malady: the Idea of Melancholy from 1700 to 1760*, Princeton, 1967, p. 44.

condamnabil, de *suicidium*-ul păgîn al lui Cato. Acest ultim termen, construit pe latinescul *sui* (de sine) *caedes* (omor), apare, în mod independent, şi la cazuişti: în 1652, un paragraf din *Theologia moralis fundamentalis* a lui Caramuel este intitulat *De suicidio.* În anii 1650, neologismul se răspîndeşte în limba engleză prin operele lexicografului Thomas Blount şi ale editorului lui Epicur, Walter Charleton. Cuvîntul este suficient de răspîndit în 1658 pentru ca Edward Phillips, nepotul lui Milton, să îl includă în *Dicționarul general*, dar cu un comentariu etimologic fantezist, exprimînd condamnarea lui: „Un cuvînt care aş dori să fie mai degrabă derivat din *sus* „scroafă", decît din pronumele *sui*, [...] ca şi cum ar fi pentru om o latură bestială să se sinucidă."[7]

Termenul apare în limba franceză în 1734 sub pana abatelui Prévost, stabilit pentru un timp în Anglia şi care scrie în revista lui *Le Pour et le Contre*[8]. De altfel, el contribuie la răspîndirea mitului „maladiei engleze" povestind istorii precum cele ale acelui pastor din Chelsea care încearcă să se spînzure şi care este salvat de un gentilom. Întrebat despre motivul gestului său, declară: „Mărturisesc că este o slăbiciune; am avea de-a face cu mai multă fermitate de spirit dacă am suporta viaţa cu toate nenorocirile ei decît să ne luăm voluntar viaţa. Dar, pentru a suporta viaţa, trebuie să ştii s-o întreţii. Îmi lipseşte însă lacheul. Voi muri de foame în trei zile. Nu înseamnă să schimbi porunca cerului dacă-i devansezi niţel clipa."[9] Gentilomul îl ia atunci pe pastor în casa lui, dar nu reuşeşte să-l împiedice să se ducă să se înece. Era unul dintre cei foarte onorabili, spune Prévost, dar sărăcit ca urmare a imprudenţei şi, mai ales, mare admirator al lui Tyndall şi al lui Collins. Englezii, adaugă el, îi vor aduce laude.

Abatele Prévost vorbeşte de cartea lui George Cheyne despre *Maladia engleză*, care tocmai apăruse, şi de motivele pe care le furnizează pentru a o explica: dacă englezii se sinucid, asta se întîmplă pentru că se încălzesc cu cărbune, preferă carnea de vită în sînge şi sînt prea desfrînaţi. Prévost nu pare convins[10].

---

[7] E. Phillips, *The New World of English Words or a General Dictionary*, Londra, 1658.

[8] *Le Pour et le Contre, ouvrage périodique un goût nouveau*, vol. IV, 1734.

[9] *Ibid.*, p. 56.

[10] „Asta pentru că ori nu se încălzesc decît cu cărbuni de pămînt, ori pentru că de fapt carnea de vită din care îşi fac hrana obişnuită nu e friptă niciodată decît pe jumătate sau, fiind prea acaparați de plăcerile simțurilor, Dumnezeu îngăduie ca duşmanul mîntuirii să le înşele rațiunea. Dovezile acestor alternative fac subiectul unei voluminoase cărți, care a atras glume din partea malițioşilor din Londra" (*ibid.*, p. 64).

În Franţa, termenul „sinucidere“ nu se impune totuşi decît la mijlocul secolului al XVIII-lea, iar verbul este întotdeauna utilizat sub forma unui pleonasm sau a unei redundanţe: *se suicider* „a se sinucide“, care indică evident că nu se reuşise desprinderea de ideea de crimă împotriva propriei persoane: forma corectă, *je suicide* „eu sinucid“, nu a fost niciodată folosită. În Anglia, forma verbală nu există: *suicide* „sinucidere“ este un substantiv care trebuie însoţit de un verb de acţiune: *to commit suicide* „a comite un suicid“. În toate celelalte limbi, se impune, de asemenea, forma dublă, chiar perifraza, după structura germană *sich den Tod geben*, sau *sich töten*. Tot în secolul al XVIII-lea, termenul englezesc se transmite în spaniolă, în italiană, în portugheză[11].

STATISTICILE ŞI PRESA

Cum se poate explica apariţia sinuciderii ca „maladie engleză“ în anii 1680–1720? Se pare că acest lucru este esenţialmente efectul îmbinării progreselor statisticii, a evoluţiei socio-culturale a aristocraţiei, a climatului de intensă rivalitate religioasă şi de avînt al presei, într-o atmosferă generală de criză a valorilor tradiţionale, pentru a doua oară într-un secol.

Opinia publică engleză este şocată de creşterea spectaculoasă a numărului de sinucideri raportate începînd din 1680. Sursa principală, buletinele de mortalitate londoneze, trece într-adevăr de la o medie de 18 pe an între 1680 şi 1690, la 20 între 1690 şi 1700, 25 între 1700 şi 1710, 30 între 1710 şi 1720, 42 între 1720 şi 1730, peste 50 între 1730 şi 1740, cu cîteva vîrfuri mai mari de 60. Nu e surprinzător în aceste condiţii ca observatorii să-şi exprime neliniştea. Încă din 1698, William Congreve scrie: „Oare nu sînt mai mulţi sinucigaşi şi nebuni melancolici de care auzim vorbindu-se în Anglia într-un an decît într-o mare parte a Europei?“[12] În 1705, John Evelyn remarcă din nou că „niciodată nu s-a văzut un număr atît de mare de oameni care şi-au pus capăt zilelor ca în aceşti ultimi ani, atît din rîndurile oamenilor de calitate, cît şi al celorlalţi“[13].

Efectul produs de cifre e sporit de avîntul presei, care ajunge în mîinile unui public din ce în ce mai larg încă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea: tirajul principalelor ziare este estimat la 15 000 de exemplare pentru fiecare dintre ele, şi aceasta de două sau de trei ori pe săptămînă începînd cu

[11] D. Daube, „The Linguistics of Suicide“, în *Philosophy and Public Affairs*, 1972.
[12] W. Congreve, *The Complete Works*, ed. M. Summers, vol. III, Londra, 1923, p. 206.
[13] *The Diary of John Evelyn*, op.cit., p. 593.

1704[14]. Nu numai că ziarele publică buletinele de mortalitate, dar și comentează cazurile de sinucidere cele mai interesante, cele mai ciudate sau cele mai izbitoare și face anchete asupra circumstanțelor și cauzelor. Astfel, publicul se familiarizează cu aceste fapte diverse care păreau pînă atunci excepționale. Dincolo de cifre, reținem permanența faptului, iar comentariile, scrise și orale, întrețin și amplifică gravitatea situației.

Pe de altă parte, presa contribuie la secularizarea viziunii despre sinucidere, prezentată dintr-o perspectivă exclusiv umană. Dările de seamă, cel mai adesea neutre, obișnuiesc publicul să nu mai vadă în sinucidere decît rezultatul circumstanțelor sociale sau psihologice, și treptat o deculpabilizează în opinia publică. Sinuciderea este progresiv integrată în categoria flagelurilor sociale obișnuite ale căror autori sînt mai mult victime decît vinovați.

Am greși totuși dacă am minimaliza importanța cifrelor furnizate de buletinele de mortalitate. Trebuie desigur să ținem seama de creșterea globală a populației londoneze, care s-a dublat între 1650 și 1750. De asemenea, înregistrarea este, fără îndoială, mai completă. E însă oare suficient pentru a vorbi de o sporire a numărului de sinucideri cu 3,5 între 1680 și 1730? E improbabil. Cu atît mai mult, cu cît atunci ar trebui să asistăm la continuarea creșterii după 1730, căci populația londoneză continuă să crească. Or, în perioada următoare curba se stabilizează și are chiar tendința să scadă, pînă la a reveni la aproximativ treizeci de sinucideri anual în anii 1780.

Impresiile contemporanilor nu sînt deci în întregime false: există într-adevăr o creștere a ratei morților voluntare între 1680 și 1720–1730. Eroarea apare cînd se consideră că mișcarea este exclusiv engleză[15]. Căci, în același moment, mai mulți observatori fac pe continent aceeași constatare. Prințesa palatină, bunăoară. În 1696, ea se limitează să repete ceea ce îi relatase regina Angliei în exil: „Sinuciderile sînt foarte obișnuite printre englezi; regina Angliei mi-a spus că tot timpul cît a rămas în această țară nu a trecut o singură zi fără ca cineva, bărbat sau femeie, să nu se fi spînzurat, înjunghiat sau să-și fi zburat creierii."[16] Dar, în 1699, ea constată că Franța este și ea atinsă de acest morb[17] și atribuie responsabilitatea, ca mulți alții,

---

[14] J. R. Sutherland, *The Restauration Newspaper and its Development*, Oxford, 1986; J. M. Black, *The English Press in the Eighteenth Century*, Londra, 1987.

[15] R. Bartel, „Suicide in Eighteenth Century England: the Myth of a Reputation", *Huntington Library Quarterly*, XXIII, 1960.

[16] *Lettres de la princesse Palatine (1672–1722)*, Mercure de France, Paris, 1981, pp. 129–130.

[17] *Ibid.*, p. 176.

evoluţiei mentalităţii ateiste: „Credinţa este într-atît de stinsă în această ţară, încît nu mai găsim nici măcar un singur tînăr care să nu vrea să fie ateu; dar ceea ce este cel mai caraghios este că acelaşi om care la Paris face pe ateul se dă drept evlavios la curte. Se consideră, de asemenea, că toate sinuciderile pe care de la un timp le avem într-un număr atît de mare provin din ateism [...]. Chiar lunea trecută, un avocat din Paris s-a sinucis în pat cu un foc de pistol."[18]

Indicaţiile, oricît de vagi ar fi, corespund bine anilor 1680–1690. Mişcarea se amplifică la începutul secolului al XVIII-lea, culminînd în 1720, cînd prinţesa scrie: „Moda la Paris este acum de a te descotorosi de viaţă: cea mai mare parte se îneacă, mulţi se aruncă pe fereastră şi îşi rup gîtul; alţii se înjunghie, şi toate acestea din cauza blestemaţilor de bani."[19] Este adevărat că falimentul sistemului lui Law a generat în epocă o înmulţire temporară a numărului de sinucideri. Dar, încă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, părintele Lamy afirmă că sporesc morţile voluntare asemănătoare celei a lui Atticus: „Este un efect al epicureismului"[20], scrie el.

CAUZE NOI ŞI VECHI

Fenomenul pare deci general, fără să putem totuşi vorbi de o epidemie sau de un val de sinucideri. Numai primele crize financiare, care agită o lume capitalistă imprudentă, îndrăzneaţă şi puţin pregătită, determină apariţia cîtorva accese excepţionale: 1720–1721 sînt în Franţa anii crizei lui Law, iar în Anglia cei ai falimentului Companiei Mărilor Sudului (*South Sea Bubble*). Numărul sinucigaşilor ajunge brusc de la 20, în 1720, la 52, în 1721, la Londra, dintre care 6 în cursul unei singure săptămîni din ianuarie. Ziarele devin ecoul acestor drame: la 22 aprilie 1721, *Weekly Journal* relatează că o femeie de viţă nobilă s-a aruncat pe fereastră din cauza pierderilor pe care i le-a cauzat falimentul lui South Sea Company; la 20 mai, e rîndul unui comerciant, devenit melancolic, pus în faţa perspectivei sărăciei. În noiembrie, negustorul londonez James Milner îi critică violent pe directorii Companiei în faţa Camerei Comunelor, apoi îşi trage un glonţ în cap. Speculaţia fiind mai dezvoltată în Anglia, crizele şi falimentele sînt, şi ele, mai numeroase, şi periodic rezultă din această cauză sinucideri, ca

[18] *Ibid.*, p. 175.

[19] *Correspondance de la duchesse d'Orléans, née princesse Palatine*, ed. Brunet, Paris, 1886, vol. II. Scrisoarea din 21 septembrie 1720, p. 269.

[20] P. Lamy, *Démonstrations ou preuves évidentes de la vérité de la religion*, Paris, 1705, p. 150.

aceea a unui înalt funcționar de la Tezaur, care se spînzură în martie 1720, la Worcester, ca urmare a unor pierderi considerabile. Perspectiva falimentului e suficientă ca să provoace gestul fatal: un negustor bogat, a cărui avere este evaluată la 60 000 de lire sterline, se spînzură în ianuarie 1721[21].

Este cert că dezvoltarea capitalismului este un factor important al creșterii ratei sinuciderilor în cursul acestei perioade. Întemeiat pe individualism, risc, concurență, pariuri hazardate, este un factor de instabilitate și de insecuritate. Sistemele de solidaritate ale ghildelor și corporațiilor dispar și lasă individul singur față în față cu propria ruină; eșecurile se succedă cu atît mai des cu cît controlul mecanismelor economice este încă rudimentar, iar erorile frecvente. Falimentele sînt numeroase și neîncetate, iar omul de afaceri ruinat nu se poate aștepta la nici un fel de milă din partea contemporanilor săi. Anglia intră în epoca „nonintervenției", care este cea a tuturor îndrăznelilor, a tuturor posibilităților; companiile se înmulțesc, dar insuccesele sînt pe măsura ascensiunii speranțelor. Mișcarea se răspîndește pe continentul. În Franța, începînd din 1715, banca și finanțele oferă cele mai multe posibilități și tot aici viitorul este adesea dur. În absența garanțiilor și structurilor stabile, omul de afaceri al începutului de secol al XVIII-lea este fragilizat, vulnerabil și furnizează un contingent suplimentar al sinuciderilor tradiționale.

Printre sinucigași, există o categorie care sporește, și ea, în anii 1680–1720: aceea a nevoiașilor. Crizele alimentare, iernile grele, dizenteria, tifosul, războaiele se abat asupra Europei. Două conflicte generalizate, războiul Ligii de la Augsburg și războiul de succesiune din Spania, care au durat peste douăzeci de ani; foametea din 1693–1694; criza din 1697–1698; „marea iarnă" din 1709–1710; criza din 1713–1714; dizenteria din 1719 — sînt *Anii de mizerie* descriși de Marcel Lachiver[22]. Iar mizeria, cînd nu duce la moartea prin înfometare, poate să împingă la sinucidere. Ziarele englezești relatează numeroase exemple, ca acela al femeii care se îneacă în 1717 la Londra împreună cu cei doi copii, după ce i-a fost refuzată o alocație[23].

Presa se face de asemenea ecoul sinuciderilor obișnuite: din dragoste, din cauza problemelor conjugale, a dramelor familiale, a doliilor insuportabile, a violului, rușinii, remușcărilor, litanie obișnuită a nenorocirilor omenești. Dar este posibil ca aceste cazuri să se fi înmulțit din cauza unui început al slăbirii legăturilor familiale, a primelor semne de dezintegrare modernă a familiilor numeroase. Solidaritățile tradiționale se

---

[21] *Weekly Journal*, 14 ianuarie 1721.

[22] M. Lachiver, *Les Années de misère. La famine au temps du grand roi*, Paris, 1991

[23] *Weekly Journal*, 18 mai 1717.

descompun lent, iar creşterea urbană accelerează acest fenomen. Izolarea individului creşte chiar în sînul gregarităţii şi promiscuităţii urbane. Şi de această dată, fenomenul este mai precoce şi mai remarcat în Anglia. Cea mai mare parte a exemplelor relatate în presă sînt urbane. La 28 aprilie 1718, *Weekly Journal* relatează că o femeie din Londra s-a spînzurat ca urmare a unei dispute cu soţul ei; la 5 octombrie 1717, acelaşi ziar publică povestea sinuciderii cu cuţitul şi prin spînzurare a unui lăptar din suburbia Southwark, vinovat de violarea nurorii sale. Sinuciderile rurale sînt mai degrabă rezultatul unor nenorociri neaşteptate. Pe 1 martie 1718, citim în *Weekly Journal* povestea unui fermier ghinionist din Wiltshire care îşi ucide accidental fiul; soţia sa, aflînd drama, iese din casă, lăsînd pe masă copilul de optsprezece luni, care se rostogoleşte, cade şi moare; ca urmare, fermierul se sinucide; în 1684, avem cazul relativ banal al unui bărbat din Finchley, care, disperat de ruperea logodnei, se sinucide după ce a încercat să o asasineze pe iubită[24].

ARISTOCRAŢIA ENGLEZĂ ŞI SINUCIDEREA

Anii 1680–1720 cunosc un număr neobişnuit de sinucideri în rîndurile aristocraţiei, care sfîrşesc prin a fi considerate o adevărată modă. Faptul a contribuit din plin la însufleţirea dezbaterii despre moartea voluntară în această epocă.

Cîţiva ani după revenirea pe tron a lui Carol al II-lea (1660), cînd tulburările provocate de luptele religioase violente de la mijlocul secolului încep să se estompeze, se observă în rîndurile nobilimii şi în societatea rafinată din Londra şi din *countryhouses* apariţia unui curent favorabil indulgenţei faţă de sinucidere. În 1672, William Ramesey compune un fel de tratat de bune maniere sau manual al gentlemanului, *The Gentleman's Companion*, în care elogiază compasiunea pentru sinucigaşi. Nu trebuie să-i condamnăm, scrie el, „fiindcă este posibil ca şi aleşii lui Dumnezeu, avînd judecata şi raţiunea compromise de nebunie, de o profundă melancolie, afectaţi într-un anumit fel de maladii de toate soiurile, să-şi fie propriii călăi“[25]. În 1690, juristul Roger North, al cărui văr, Sir Henry North, se sinucisese în 1671, declară că justiţia este prea severă în cazurile de omucidere voluntară. Ştirea morţilor celebre, amplu difuzată de presă, acreditează ideea „suicidului la modă“, ce ascultă de un cod de onoare

[24] *Strange and Bloody News of a Most Horrible Murder*, Londra, 1684.

[25] W. Ramesey, *The Gentleman's Companion; or a Character of True Nobility and Gentility*, Londra, 1672, p. 240.

care o apropie de duel. În ambele cazuri, instrumentul utilizat este pistolul sau sabia, în timp ce sinuciderea prin spînzurare e profund disprețuită. Charles Moore, care a reunit într-o carte publicată în 1790, *Full Inquiry into Suicide*, o mulțime de anecdote referitoare la sinucidere, relatează comentariul unui nobil în legătură cu spînzurarea unui gentleman: „Ce bădăran mizerabil, să aleagă spînzurarea! L-aş fi iertat dacă şi-ar fi tras un glonț în cap.“[26]

S-a stabilit că, între 1660 și 1714, membrii Camerei Lorzilor din regat, cavalerii şi gentlemanii au furnizat 10% din numărul sinucigaşilor din Anglia, dar 70% dintre sinuciderile cu pistolul. Doar 20% dintre ei s-au spînzurat, în timp ce proporția atinge 65% la celelalte categorii sociale. Moartea prin pumnal sau spadă primeşte un nou impuls începînd cu prima parte a secolului al XVIII-lea prin popularitatea crescîndă a lui Cato din Utica. În 1709, Jonathan Swift scrie în *Tatler* un articol în care-l elogiază, acordîndu-i mai multe merite decît tuturor celorlalți păgîni laolaltă, iar în 1713 tragedia lui Joseph Addison *Caton* repurtează un triumf cînd face din moartea lui o apoteoză plină de glorie. În 1737, poetul Eustache Budgell se aruncă în Tamisa după ce scrisese: „Ceea ce Cato a făcut, iar Addison a aprobat nu poate să fie rău“, expresie relatată și difuzată de *Gentleman's Magazine* din acelaşi an.

În 1711, William Withers abordează problema cu ironie şi umor negru, sugerînd că va scrie un tratat despre *Arta sinuciderii*, un fel de ghid al morții voluntare pentru persoanele din înalta societate. Găsim şi aici ideea „maladiei engleze“: „Într-o țară ca a noastră, renumită pentru cazuri atît de celebre şi atît de numeroase de moarte eroică, cu care nici unul dintre vecinii noștri nu se poate lăuda, nimeni nu a luat încă în considerare erorile care se produc adesea într-o chestiune atît de serioasă pur şi simplu din cauza absenței unui ghid care să supravegheze cutezanța noastră naturală.“[27] Regulile de bază sînt: să alegi o metodă proprie și eficace şi să laşi un bilet de suicid pentru ca văduva să-l poată citi și reciti mai tîrziu.

Se pare că la originea acestei indulgențe aristocratice față de sinucidere se află voința înaltei societăți de a se demarca de excesul de zel religios al perioadei precedente. Douăzeci de ani după moartea lui Cromwell şi după abuzurile puritanismului, o generație sceptică îşi afişează detaşarea față de toate formele de intervenție supranaturală în lume. E generația lui John Locke, care a suferit conflicte religioase, extremisme şi

[26] C. Moore, *Full Inquiry into Suicide*, Londra, 1790, vol. I, p. 357.

[27] W. Withers, *Some Thoughts Concerning Suicide, or Self-Killing*, Londra, 1711, p. 3.

fanatisme din toate părțile şi care adoptă ca reacție o atitudine religioasă moderată, chiar călduță, pudică, ostilă oricărui exces. În această epocă se formează spiritul „High Church“ anglican, a cărui expresie se regăseşte nealterată în noile biserici din City, reconstruite de Christopher Wren după marele incendiu din 1666: religie înstărită, sigură de sine, confortabilă, cu maniere alese, în sanctuare cu ferestre largi, perne, velur şi aurării, mirosind mai mult a ceară decît a tămîie, intermediară între biserică şi salon, religie pentru oamenii de societate care-l exilează pe Dumnezeu şi supranaturalul din conversațiile lor obişnuite. Pentru înalta societate londoneză a anilor 1680–1720, invectivele înflăcărate împotriva sinuciderii ca act diavolesc sînt relicve demne de dispreț şi *shocking* ale timpurilor fanatismului. Diavolul nu mai are nimic de-a face cu comportamentul oamenilor, iar moartea voluntară poate să fie o alegere onorabilă în anumite circumstanțe, cu condiția să urmeze eticheta. Încă din 1790, Charles Moore atribuia evoluția mentalității nobililor față de sinucidere unei reacții împotriva „afectării cucerniciei şi bigotismului propriu puritanismului epocii lui Cromwell“.

Problema morții voluntare stă într-adevăr în centrul polemicii dintre anglicani şi puritani. După sinuciderea lui John Child, baptistul trecut la anglicanism, în 1684, circulă pamflete care îi consideră convertirea ca fiind datorată persecuțiilor, iar moartea ca operă a diavolului. E tocmai ceea ce explică în cincizeci de pagini baptiştii Benjamin Dennis şi Thomas Plant în 1688, mica lor carte fiind reeditată în 1715, 1718, 1734 şi 1770[28]. Scopul lor este să fortifice comunitățile puritane care sînt expuse presiunii bisericii instituite, arătînd că abjurarea este rezultatul sugestiei diabolice, a cărei urmare logică este sinuciderea.

Se adaugă şi alte aspecte care întrețin polemica şi care sînt exploatate politic, ca sinuciderea contelui de Essex în 1683, personalitate proeminentă a partidului whig. Discuțiile provocate de aceste morți voluntare contribuie la dezvoltarea reputației Angliei ca țară a sinuciderilor. Tratatele favorabile indulgenței sporesc. În 1680, deistul Charles Blount face elogiul lucrării *Biathanatos*, după care, patru ani mai tîrziu, se sinucide. Tratatul său *Philostratus*, reeditat în 1700, demonstrează că acest tip de literatură avea cititori. Noile traduceri din Montaigne, în 1685, apoi din Charron, în 1697, aduc argumente scepticilor. În 1695, liber-cugetătorul Charles Gildon, luînd apărarea prietenului său defunct Charles Blount, extinde dezbaterea la nivelul principiilor. Blount, scrie el, a murit ca un filozof, în conformitate cu preceptele naturii şi rațiunii. El suferea de o iubire imposibilă şi a preferat să-şi ia viața decît să-şi perpetueze suferințele. Natura

[28] B. Dennis şi T. Plant, *The Mischief of Persecution Exemplified*, Londra, 1688.

și rațiunea nu au cerut niciodată să ne complacem în rău: acestea sînt principiile lui Epicur. A spune că sîntem ca soldații care nu trebuie să dezerteze e absurd; soldații au ales situația în care se află, în timp ce noi nu am cerut să ne naștem. În sfîrșit, argumentul crimei împotriva societății e la fel de neîntemeiat: și cel care emigrează își slăbește țara; cel care se sinucide nu face mai mult rău țării lui decît emigrantul.

Asemenea raționamente îi îndîrjesc pe apărătorii moralei tradiționale. Și ei scriu numeroase tratate, contribuind paradoxal, prin ecourile care parvin în străinătate, la înrădăcinarea mitului „maladiei engleze". Încă din 1674, Thomas Philipot publica o lucrare în care biciuia influența cărții *Biathanatos*[29]. În 1699, Charles Leslie îi acuză pe deiști de a fi „erijat crima împotriva propriei persoane în principiu"[30] și îi critică pe Blount și pe Gildon.

TRATATELE ÎMPOTRIVA SUICIDULUI

În 1700, anul morții lui Thomas Creech, John Adams publică un tratat care marchează istoria controversei despre sinucidere: *Essay concerning Self-Murther*. Originalitatea acestei cărți este că atacă sinuciderea numai în plan filozofic și că abandonează argumentele pur religioase și teologice repetate de nenumărate ori de la Sfîntul Augustin. El inaugurează noua tactică a clerului anglican care vrea să combată adversarul pe propriul lui teren, ceea ce constituie în sine o victorie pentru apărătorii sinuciderii, considerată din acel moment drept o chestiune pur umană.

Clerul se găsește din acel moment într-o situație deosebit de delicată: renunțînd să se ascundă în spatele unei hotărîri divine, îi va fi destul de dificil să demonstreze în termeni strict omenești că este interzis să dispui de propria ta viață. E totuși tocmai ceea ce încearcă să întreprindă John Adams, al cărui prim obiectiv este de a arăta că sinuciderea este o violare a obligațiilor omului față chiar de Dumnezeul deiștilor. El utilizează aici raționamentul lui John Locke, aliat providențial, dar compromițător: omul este proprietatea lui Dumnezeu, care l-a creat; el nu are deci decît un drept de folosință asupra propriei vieți, și nu un drept de proprietate absolută. Punctul al doilea: sinuciderea violează legea naturală. Pentru a stabili acest punct, Adams trebuie să facă alianță cu diavolul: Thomas Hobbes, suspect de ateism, este cel care îi servește drept autoritate. Punctul al treilea: sinuciderea violează drepturile societății pentru că nu contribuie la binele public — Adams reia aici raționamentul tratatului latinesc al lui Richard

[29] T. Philipot, *Self-Homicide-Murder*, Londra, 1674.
[30] C. Leslie, *A Short and Easy Method with the Deists*, ed. 1699.

Cumberland, publicat în 1672[31]. În sfîrşit, el adaugă un argument practic: a permite sinuciderea ar echivala cu distrugerea tuturor legilor umane, deoarece pedeapsa cu moartea, care e sancţiunea cea mai gravă împotriva celor care violeză legea, nu ar mai avea forţă. De altfel, tocmai din această cauză sancţiunile postume trebuie menţinute, declară un tratat anonim din 1728, împotriva sinuciderii şi duelului[32].

Cei mai mari filozofi spiritualişti, neliniştiţi de progresele aparente ale „maladiei engleze", îşi pun pana în serviciul moralei tradiţionale. În 1706, Samuel Clarke semnează un discurs în care-l atacă pe Gildon, tratînd raţionamentul acestuia drept „slab şi pueril", citînd toate autorităţile şi reluînd analogia soldatului care nu trebuie să dezerteze din postul său[33]. Marele Berkeley îi critică cu dispreţ şi mînie pe „mărunţii filozofi" mai mult sau mai puţin atei care răspîndesc ideea toleranţei faţă de sinucidere, dar care nu au curajul să-şi aplice propriile idei şi să se sinucidă[34]. Un pastor mult mai modest, John Prince, scrie în 1709 o lucrare în care-i combate pe Donne şi Gildon[35].

Această literatură are puţin succes în societatea luminată. Thomas Hearne relatează că în 1705 un profesor de la Oxford nu a găsit editor pentru a-şi publica refutarea lui *Biathanatos*, colegii săi bătîndu-şi joc de el şi declarînd că nu ar avea nici un cititor pentru o asemenea operă[36]. Ideile noi sînt la modă; eroii sînt Cato, Epicur şi Lucreţiu; înseamnă să dai dovadă de maniere alese dacă te arăţi indulgent faţă de sinucidere, spre marele prejudiciu al preoţilor. Saint-Évremond, care, pînă la moartea lui, în 1703, e în centrul unui grup libertin foarte popular la Londra, împărtăşeşte şi răspîndeşte această indulgenţă epicuriană.

Cei ce se opun sinuciderii repurtează totuşi cîteva succese izolate, ca retractarea lui Charles Gildon, din 1705. Acesta fusese tulburat în 1699 de atacul lui Charles Leslie, care îl acuza de a fi făcut apologia crimei împotriva propriei persoane. Acuzaţie neloială, utilizată frecvent de adversarii sinuciderii pentru a-şi reduce opozanţii la tăcere. Să aperi dreptul la sinucidere nu înseamnă neapărat să te faci avocatul ei. Refuzînd să facă distincţia, susţinătorii moralei tradiţionale îi acuză implicit pe adepţii toleranţei de încurajarea sinuciderii; ei îi împovărează în ochii opiniei publice cu o

[31] R. Cumberland, *De legibus naturae*, Londra, 1672.

[32] *Self-Murder and Duelling*, p. 5–6.

[33] S. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, Londra, 1706.

[34] G. Berkeley, *Alciphron*, în *The Works*, 1950, Londra, vol. III, p. 92.

[35] J. Prince, *Self-Murder Asserted to Be a Very Heinous Crime*, Londra, 1709.

[36] T. Hearne, *Remarks and Collections*, ed. C.E. Doble, Oxford, 1885, vol. I, p. 73.

responsabilitate nemeritată, pentru a le influenţa astfel conştiinţa şi pentru a-i aduce în situaţia de a avea remuşcări şi a-i reduce la tăcere. Această tactică este cauza parţială a timidităţii afirmaţiilor despre moartea voluntară, a rarităţii şi a discreţiei lor. Ea explică şi de ce autorii tratatelor ce recurg la toleranţa faţă de sinucidere, înspăimîntaţi de responsabilitatea care li se pune pe umeri, fie le distrug, ca Justus Lipsius, fie renunţă să le publice, ca John Donne şi David Hume, ale căror cărţi consacrate acestui subiect sînt postume. În ce-l priveşte, Gildon merge pînă la retractarea oficială, pentru că în 1705 scrie că este pe mai departe „pe deplin convins că sinuciderea nu este permisă“[37].

INDULGENŢĂ CRESCÎNDĂ (ANGLIA ŞI FRANŢA)

În domeniul legislativ, anii 1680–1720 nu înregistrează nici o evoluţie. Legea este tot atît de severă, şi credinţa într-o intervenţie diabolică nu a dispărut în întregime din mentalitatea populară şi religioasă. Mediul nonconformiştilor rămîne cel mai fidel acestei idei. În 1677, Richard Gilpin, în *Demonologie sacră. Tratat despre ispitele Satanei*, afirmă din nou că diavolul este cel care manipulează gîndurile şi sentimentele oamenilor pentru a-i împinge la sinucidere. În 1709, John Prince scrie că Satana „este foarte des autorul (sau principalul agent) al acestui abominabil păcat al omuciderii propriei persoane“[38]. Cînd un ucenic, Thomas Burridge, încearcă să se sinucidă, în 1712, comunitatea din care face parte atribuie ispita posedării spiritului său de către Satana, şi reuşeşte să-l izgonească printr-o rugăciune colectivă[39]. În acelaşi an, Jane Wenham este condamnată pentru vrăjitorie; printre probele culpabilităţii ei, se afirmă că a determinat, printr-o modalitate supranaturală, două fete să se înece. Pentru ca, în 1726, Isaac Watts să declare că diavolul este la originea oricărei sinucideri [40]. Anumiţi autori cred chiar că nebunii care se sinucid nu ar trebui să fie absolviţi, iar cadavrele lor ar trebui să sufere pedeapsa ca şi ceilalţi: este cazul lui Charles Wheatly, în 1715[41].

Această atitudine, din acel moment minoritară, se înscrie ca reacţie împotriva evoluţiei masive a judecăţilor în favoarea sentinţelor de *non*

[37] C. Gildon, *The Deists Manual*, Londra, 1705.

[38] J. Prince, *op.cit.*, p. 18.

[39] T. Aldridge, *The Prevalence of Prayer*, Londra, 1717, p. 34–36.

[40] I. Watts, *A Defense against the Temptation of Self-Murder*, Londra, 1726.

[41] C. Wheatly, *A Rational Illustration of the Book of Common Prayer*, Londra, 1715.

compos mentis „neîntreg la minte“, adică verdicte recunoscînd că sinucigaşii erau nebuni în momentul actului fatal. Evoluţia e spectaculoasă şi bine localizată în anii 1680–1780: proporţia cazurilor de sinucidere absolvite de tribunalul regal din cauza nebuniei ajunge de la 10,5% în anii 1675–1679 la 44,1% în anii 1705–1709 şi, în anumite oraşe, ca Norwich, depăşeşte 90%[42].

O asemenea evoluţie este datorată mai multor cauze. Juraţilor populari însărcinaţi în Anglia să examineze cazurile de sinucidere le-a repugnat întotdeauna, după cum am văzut, să ruineze familiile pronunţînd verdicte de *felo de se* „trădător de sine“. Or, o lege din 1693 le întăreşte poziţia potrivnică şi facilitează adoptarea verdictelor de clemenţă: se hotărîse ca într-adevăr confiscările să se realizeze pe mai departe nu în profitul coroanei, ci în cel al seniorilor locali. Consecinţa este dublă: comunităţile locale, mult mai potrivnice seniorului cel mai apropiat coroanei vor dovedi chiar şi mai multă rea-voinţă, pentru a nu îmbogăţi castelul în detrimentul ţăranilor; coroana, care nu mai are nici un interes în chestiune, nu mai vrea să intervină şi să supravegheze echitatea verdictelor. Juriile şi *coroner*-ii sînt deci mult mai liberi şi profită de asta pentru a absolvi cea mai mare parte a sinuciderilor.

În 1698, pe pămînturile din Cumberland aparţinînd ducelui de Somerset, se produce un caz flagrant. John Atkinson îşi taie gîtul după ce declarase că fusese părăsit de Dumnezeu. Moare după trei zile. Ancheta, dată peste cap, pronunţă verdictul de moarte naturală. Furios, ducele de Somerset porunceşte o a doua procedură; se dezgroapă cadavrul; este reunit un al doilea juriu, care primeşte instrucţiuni în sensul că i se reamintesc drepturile ducelui şi semnificaţia cazului de *felo de se*, urmărindu-se ca John Atkinson să se încadreze în această categorie. Nici nu se menţionează posibilitatea de *non compos mentis*. Juriul astfel pregătit se pronunţă totuşi în favoarea acestei a doua formule[43].

Mai mult, chiar cînd pronunţă verdictele de *felo de se*, juraţii au în general grijă să subevalueze bunurile vinovaţilor pentru a evita să ruineze familiile. În timp ce între 1670–1674 peste 30% din patrimoniile confiscate aveau o valoare de peste o liră sterlină, ele nu reprezentau mai mult de 6,7% între 1710 şi 1714: imensa majoritate a sinucigaşilor recunoscuţi vinovaţi erau deci nevoiaşi. În 1704, Daniel Defoe constată că opinia publică este din ce în ce mai ostilă confiscării bunurilor sinucigaşilor: „N-ar trebui înfometaţi copiii pentru că tatăl şi-a luat viaţa“[44], scrie el.

---

[42] Procentaje calculate de M. MacDonald şi T. Murphy, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford, 1990, pp. 122 şi 124.

[43] Caz studiat de M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, pp. 113–114.

[44] *Defoe's Review*, ed. A.W. Secord, New York, 1938, 30 septembrie 1704.

În rîndurile nobilimii, sinuciderile sînt regulat atribuite nebuniei sau accidentelor. Astfel, sinuciderea contelui de Bath, în 1701, este prezentată ca rezultatul unui foc de pistol care s-ar fi declanşat singur dintr-o întîmplare neplăcută. Tendinţa generală este de indulgenţă, iar juraţii, tot mai instruiţi, mai luminaţi, mai deschişi la ideile noi, sînt din ce în ce mai puţin înclinaţi să condamne.

Aceeaşi evoluţie se poate constata şi pe continent, la mai multe niveluri. În Franţa, jurisconsulţii continuă să pledeze în favoarea indulgenţei: în 1715, Bruneau declară că nebunii şi cei nenorociţi ar trebui absolviţi, pentru a nu-i pedepsi decît pe cei care se sinucid din simplu dezgust de viaţă[45]. În 1719, Bornier reia argumentele lui Ayrault împotriva proceselor intentate cadavrelor[46]. Explicaţia sinuciderii drept consecinţă directă a nebuniei evoluează într-o manieră spectaculoasă. Michel Foucault situează în această epocă înţelegerea importanţei nebuniei ca fenomen social, care conduce la sporirea necunoscută înainte vreme a cazurilor de izolare şi la înmulţirea numărului de azile: „Trebuie ţinut seama de întreaga perioadă de instituire, de punere la punct a internării, care se întinde aproximativ din 1680 pînă în 1720 şi în timpul căreia creşterea numerică este foarte rapidă, mult mai mare decît cea a populaţiei."[47] La Salpêtrière, se ajunge de la 3 059 de internaţi în 1690 la 6 704 în 1790, iar la Bicêtre de la 2 000 la 3 874.

În paralel, se stabileşte legătura dintre melancolie şi nebunie, mai ales de către medicul Willis, ale cărui opere complete sînt publicate la Lyon în 1681. Melancolia este „o nebunie fără febră sau furie, însoţită de teamă şi de tristeţe"[48], scrie el. Spiritele animale, mînate de o agitaţie uşoară, devin obscure şi tenebroase; ele voalează imaginile creierului „cu umbre şi tenebre". Individul devine trist şi poate avea reacţii morbide şi suicidare.

Literatura continuă să exalte sinuciderea în manieră antică, sub masca ficţiunii. Bunăoară, eroii din *Andronic* (1685) şi din *Tiridate* (1691), tragedii de Campistron, se sinucid pentru că suferă de o dragoste incestuoasă. Bayle, în vastul său proiect de a institui o morală care să nu se sprijine pe religie, afirmă măreţia sinuciderii Lucreţiei: „Fapta Lucreţiei nu trebuie să suscite decît sentimente de compasiune şi de admiraţie", scrie el în vastul său *Dictionnaire*, iar Sfîntul Augustin, care o condamnă în numele

---

[45] Bruneau, *Observations et maximes sur les matières criminelles*, Paris, 1715, p. 223.

[46] Bornier, *Conférences et ordonnances de Louis XIV avec les anciennes ordonnances du royaume*, Paris, 1719, vol. II, p. 340.

[47] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972, p. 402 (cf. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. rom. cit., p. 373).

[48] T. Willis, *Opera omnia,* Lyon, 1681, vol. II, p. 238.

unui creştinism pe care Lucreţia nu îl cunoştea, este nedrept. Bayle refuză chiar să admită, după cum sugera Du Rondel în 1685, că Lucreţia s-a sinucis din motive legate de religia păgînă, făcînd sacrificii Eumenidelor. Numai raţiunea poate îndreptăţi sinuciderile eroice.

Pentru Saint-Évremond, sinuciderea lui Petronius este o moarte demnă, simplă, senină şi voluntară: „În ce priveşte moartea sa, după ce am studiat-o bine, sau mă înşel, sau este cea mai frumoasă din Antichitate. În cea a lui Cato, găsesc suferinţă şi chiar mînie. Mîhnirea provocată de mersul treburilor statului, pierderea libertăţii, ura faţă de Caesar l-au ajutat mult să ia această hotărîre; şi nu ştiu dacă firea sa puţin sociabilă n-a mers chiar pînă la furie cînd şi-a scos măruntaiele. Socrate a murit cu adevărat ca un înţelept şi cu destulă detaşare: încerca totuşi să se încredinţeze de condiţia sa în cealaltă viaţă, şi nu era sigur; medita la asta fără încetare cu prietenii în închisoare şi cam fără convingere; şi, pentru a spune totul, moartea a constituit pentru el un lucru destul de demn de consideraţie. Numai Petronius a abordat-o cu senzualitate şi nepăsare pe a sa [...]. Nu numai că şi-a continuat activităţile obişnuite, că şi-a eliberat sclavii şi i-a pedepsit pe ceilalţi; el s-a lăsat purtat spre lucrurile care îi făceau plăcere şi sufletul său, în clipa unei despărţiri atît de chinuitoare, era mai încîntat de dulceaţa şi de plăcerea versurilor decît de toate părerile filozofilor. Petronius, la moartea sa, nu ne lasă decît o imagine a vieţii; nici o acţiune, nici un cuvînt, nici o împrejurare care să îngăduie să vedem zbuciumul unui muribund. De fapt, pentru el a muri a însemnat încetarea vieţii.“[49]

RECRUDESCENŢA SINUCIDERILOR
ÎN RÎNDURILE NOBILIMII ŞI CLERULUI DIN FRANŢA

Franţa cunoaşte, ca şi Anglia, o înmulţire a sinuciderilor aristocratice, care sînt relatate de memorialişti fără nici cea mai mică menţiune de blam sau de reprobare, ca şi cum în rîndurile nobilimii moartea voluntară se banaliza. Nu numai că faptele sînt relatate pe acelaşi ton neutru ca şi morţile naturale, dar în nici un moment nu este luată în considerare eventualitatea unei confiscări a bunurilor sau, cu atît mai mult, execuţia dezonorantă a cadavrului. Înhumarea se desfăşoară în modul cel mai firesc din lume, în pămînt sfinţit şi cu serviciu religios solemn. Nimic nu lasă să se bănuiască existenţa unei legislaţii şi a unor interdicţii religioase împotriva sinuciderii. Mai mult decît oricînd, libertatea de a-şi lua viaţa pare un privilegiu al nobilimii.

[49] Citat de A. Bayet, *op.cit.*, p. 575.

Ducele de Saint-Simon, caracter totuşi rigorist şi favorabil jansenismului, este caracteristic în această privinţă. *Memoriile* sale menţionează douăsprezece sinucideri[50]. Printre cauzele principale, îndatorarea. Să te sinucizi pentru datorii la joc pe care nu le poţi achita este soluţia cea mai onorabilă. Din această cauză, în mai 1699, Louis de Belcastel, senior de Permillac, gentilom din anturajul ducelui de Lorena, îşi trage un glonţ în cap; „toată lumea îl plînse, iar eu l-am regretat amarnic"[51], scrie ducele, care îi aduce laude. Sărmanul s-a sinucis „pentru că pierduse tot ceea ce nu avea, nici nu putea să aibă, fiind mare şi împătimit jucător toată viaţa". Aceleaşi regrete pentru un alt jucător inveterat, Péchot de Saint-Adon, care, după spusele lui Dangeau, s-a sinucis la Bruxelles, în 1706, după o „supradoză" de opium: „Toată lumea l-a plîns; era elegant, agreabil de frecventat şi, nu în mică măsură, făcut pentru reuniuni mondene."[52] Faptul că aşadar Curtea se dovedeşte miloasă faţă de soarta personajelor care se ruinează la jocuri, practică condamnată de Biserică, şi care sfîrşesc prin a se sinucide, act pasibil de damnarea veşnică, spune mult despre decalajul dintre discursul ecleziastic şi mentalităţile aristocratice.

Saint-Simon este mai puţin indulgent faţă de contele de Monastérol, care se sinucide în 1718. Dar nu sinuciderea acestuia o condamnă, ci faptul că şi-a înşelat suveranul, electorul de Bavaria, deturnînd fonduri pentru a juca. Somat să vină să dea socoteală, „iritat şi încolţit, a rezolvat problema într-o dimineaţă printr-un foc de pistol în cap în camera lui. A lăsat datorii fără număr, dar nimic pentru a le plăti, şi socoteli în dezordine care au îngăduit să se vadă cît de mult abuzase şi înşelase încrederea şi bunăvoinţa electorului. Acest prinţ, care îl iubise întotdeauna, a vrut totuşi să ascundă tragicul deznodămînt şi a răspîndit zvonul că Monastérol murise subit"[53].

La Curte, unde se înfruntă ambiţiile cele mai feroce, se întîmplă ca sinuciderile să aibă loc şi atunci cînd speranţele privind cariera sînt spulberate. Marchizul de Silly e un astfel de caz: „e de o ambiţie nemăsurată, cu o detaşare totală faţă de tot ceea ce îi putea sta în cale, ceea ce îl făcea un bărbat extrem de periculos, dar foarte abil în a o ascunde"[54]. În 1727, frustrat în năzuinţele pe care le nutrea, se sinucide aruncîndu-se pe fereastra propriului castel. Nu se pune problema confiscării: sora sa moşteneşte toată averea. La fel, în 1706, marchizul de Maulévrier, care se vede respins

[50] D. Van der Cruysse, *La mort dans les Mémoires de Saint-Simon*, Paris, 1981.
[51] Saint-Simon, *Mémoires*, ed. Pléiade, vol. I, 1983, p. 602.
[52] *Ibid.*, vol. II, p. 703.
[53] *Ibid.*, vol. VI, p. 641.
[54] *Ibid.*, vol. II, p. 485.

din cauza proastei sale reputaţii, „furios peste măsură, simţind că din pricina acestei păreri toate planurile ambiţioase de care era stăpînit se duceau de rîpă, a fost cuprins de deznădejde. Deşi vegheat cu multă grijă de soţia lui, de cîţiva prieteni foarte apropiaţi, de servitori, a izbutit totuşi, în Vinerea mare a acelui an, să se furişeze, pe la opt dimineaţa, într-o trecere din spatele apartamentului său, a deschis fereastra, s-a aruncat în curte şi şi-a zdrobit capul de caldarîm. Acesta a fost sfîrşitul fatal al unui ambiţios căruia patimile cele mai nebuneşti şi mai primejdioase, ajunse la culme, i-au zăpăcit capul şi i-au luat viaţa, victimă tragică a lui însuşi."[55]

Alte sinucideri relatate de Saint-Simon sînt atribuite nebuniei. Astfel, în 1693, „duminică 29 noiembrie, regele, ieşind de la mesă, află de la baronul de Beauvais că La Vauguyon se sinucisese dimineaţa în pat cu două focuri de pistol pe care şi le-a tras în gît, după ce se despărţise de însoţitorii lui sub pretextul că-i trimite la liturghie"[56]. Saint-Simon povesteşte apoi extravaganţele contelui, care pare să aibă mintea destul de zdruncinată, jucîndu-se fără încetare cu pistoalele cu care îşi ameninţa adesea valeţii. Aceasta nu l-a împiedicat să fie diplomat şi ambasador în Spania. În 1716, abatele de Brancas, care „era într-o ureche" şi „cu mintea dusă", se aruncă în Sena. Luntraşii îl salvează, dar moare cîteva ore mai tîrziu[57]. În 1736, marchizul de Pellevé se sinucide în acelaşi fel, la moara din Javel[58].

Saint-Simon menţionează şi sinuciderea lui Séron, în 1692, medicul lui Louvois, despre care insinuează că s-ar putea să-şi fi otrăvit stăpînul[59]. În 1714, judecătorul din Alençon, parte într-un proces, se înjunghie într-o manieră dramatică în prezenţa ministrului de justiţie care tocmai se urca în trăsură: „Acolo, el îi ceru revizuirea procesului său şi un raportor. Ministrul de justiţie îi înfăţişă cu blîndeţe şi bunătate că toate căile de casaţie erau deschise de drept cînd aveau loc, dar, despre revizie, nu ştie să se fi obişnuit aşa ceva, şi se pregăti să urce în trăsură. În timp ce urca, acest nefericit spuse că exista un mijloc mai scurt de a ieşi din această încurcătură şi îşi dădu în acelaşi timp două lovituri de pumnal. La strigătele servitorilor, ministrul coborî din trăsură, dădu dispoziţii să fie dus într-o cameră şi trimise după chirurgul lui personal şi după un preot. Omul se confesă destul de liniştit şi muri o oră mai tîrziu."[60]

---

[55] *Ibid.*, vol. II, p. 710.
[56] *Ibid.*, vol. I, p. 109.
[57] *Ibid.*, vol. VI, p. 42.
[58] *Ibid.*, vol. II, p. 707.
[59] *Ibid.*, vol. V, p. 499.
[60] *Ibid.*, vol. IV, p. 731.

La rîndul său, Barbier menționează în propriul său *Jurnal* sinuciderea, pe 11 mai 1721, a domnului de La Goupillière, consilier la parlamentul din Paris, în vîrstă de treizeci şi patru de ani. Luîndu-se la ceartă cu procurorul parlamentului, îşi trage un glonț în gură. „Mintea îi era cam dusă şi se spune că aceasta venea din familie. Mama sa este izolată pentru demență şi are un frate care ar merita şi el să fie [...]. Unii atribuie această dereglare a minții problemelor epocii; ceilalți unei amante, fiică de tîmplar, cu care avusese copii, căreia îi promisese că se căsătoreşte cu ea, la care nu mai mergea şi care l-a amenințat că-l ucide."[61] Cert este că a fost îngropat în mod obişnuit, la 13 mai. La fel, cînd un gentilom se sinucide în 1685 pentru că regele nu i-a răspuns la petiție, Louvois expediază scrisori de grațiere la Châtelet (sediul magistraturii din Paris — *n.ed.*), pentru a evita spînzurarea cadavrului[62].

Tallemant des Réaux, mort în 1690, semnalează mai multe sinucideri în rîndurile nobilimii şi chiar în cele ale marii burghezii, dintre care nici una nu e urmată de sancțiuni: un preşedinte al camerei de conturi din Montpellier, care se sinucide după moartea iubitei; fiica unui gentilom din Beauce, care se îneacă pentru că tatăl ei se opune căsătoriei; un preşedinte al uneia dintre camerele parlamentului, care vrea să se arunce pe fereastră la moartea soției sale; un gentilom din Argouges, care se aruncă în apă din cauza iubitei sale[63]. Suicidul este şi un mijloc de şantaj în mîinile amanților respinşi[64], cîteodată fără succes: Mathieu Marais povesteşte că d'Autray, care o iubeşte pe doamna d'Averne, fosta metresă a regentului, îi scrie că se va sinucide dacă nu îi împărtăşeşte pasiunea; „drept răspuns, ea i-a trimis un călugăr franciscan, pentru a nu muri fără să se mărturisească"[65].

Mediul ecleziastic nu este cruțat de această banalizare a sinuciderii. Unii îşi mărturisesc admirația, precum abatele de Bellegarde, care scrie că Lucreția „este un model pe care doamnele ar trebui să-l aibă întotdeauna în fața ochilor", şi precum abatele de Saint-Réal, care consideră că, printre sinucigaşii celebri, „există unii care au dat adevărate pilde de măreție şi de cutezanță"[66]. Alții trec la acțiune, în special abații îndrăgostiți, care nu sînt rari în epocă. Tallemant îl semnalează pe abatele din Tot, iubit al

---

[61] Barbier, *Journal*, 1885, Paris, pp. 128–129.

[62] *Mémoires du marquis de Sourches*, ed. Cosnac et Bertrand, Paris, 1882, vol. I, p. 215.

[63] Tallemant des Réaux, *Œuvres*, ed. Monmerqué, Paris, 1862, vol. V, p. 336; vol. III, p. 305; vol. V, p. 336; vol. VI, p. 164.

[64] *Ibid.*, vol. II, p. 113.

[65] *Journal et Mémoires de Mathieu Marais, avocat au parlement de Paris, de 1715 à 1737*, ed. de Lescure, vol. II, Paris, 1864, p. 431.

[66] Citat de A. Bayet, *op.cit.*, p. 581.

domnişoarei du Lanquetot, care ar fi sîngerat pînă ar fi murit dacă iubita lui nu ar fi intervenit, şi abatele Calvières, care refuză să mai mănînce după decesul domnişoarei de Gouffoulens[67].

Avocatul Mathieu Marais istoriseşte în *Jurnal* sinuciderea, la 1 februarie 1723, a abatelui Raguenet, care îşi taie gîtul cu briciul. Autor al unei *Vieţi a lui Cromwell*, acest preot, bogat şi instruit, este perfect întreg la minte, şi se sinucide, s-ar părea, numai din dezgust de viaţă. E vorba de una dintre primele sinucideri filozofice ale secolului. Dar nu este luată împotriva lui nici o sancţiune: „Era pe deplin sănătos, bucurîndu-se de 10 sau 12 000 de lire rentă întru totul la dispoziţia sa [...]. Destui bani şi destule lire, doar că puţin cam filozof şi retras în biroul lui. După ce cinează, îi îndepărtează pe cei doi lachei, îşi lasă cheia în uşă, îşi ia cămaşa şi boneta de noapte, apoi îşi pune capăt zilelor, de care aparent era sătul. Iată un sfîrşit nedemn pentru un om cinstit. [...] L-au îngropat cît s-a putut de repede, iar averea le-a rămas moştenitorilor."[68]

La fel, cînd, în 1707, un seminarist se sinucide, se răspîndeşte despre el ştirea că era nebun[69]. În 1719, se sinucide un preot din Orléans, abatele Fleury, în urma unui nefericit concurs de împrejurări, ceea ce demonstrează că nici sufletele cele mai cucernice nu sînt la adăpost de deznădejde. Acest respectabil preot, foarte stimat în parohia sa, este arestat în noaptea de 24 spre 25 aprilie 1718 şi închis la Bastilia pentru a se fi opus bulei *Unigenitus*. Este acuzat de a fi scris un fals adresat regentului, în numele episcopului. I se recunoaşte nevinovăţia, dar administraţia rătăceşte ordinul său de eliberare. Disperat, renunţă la hrană şi moare de foame la 16 aprilie 1719. Departe de a fi condamnată, moartea îl face chiar şi mai popular; circulă catrene declarînd că „a strălucit murind şi a biruit prin moarte" şi se renunţă la readucerea cadavrului său la Orléans, de teama de a nu provoca manifestaţii[70].

BANALIZAREA IDEII DE MOARTE VOLUNTARĂ

Chestiunea ilustrează o dată în plus evoluţia mentalităţilor în privinţa sinuciderii. Chiar dacă în principiu continuă să fie viguros interzisă şi

[67] Tallemant, *op.cit.*, vol. V, p. 377; vol. III, p. 305.

[68] Mathieu Marais, *op.cit.*, pp. 430–431.

[69] Caz citat de F. Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Flammarion, 1975, p. 302.

[70] *Quelques procès criminels des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, présentés par un groupe d'étudiants, sous la direction de J. Imbert, Paris, 1964, pp. 129–138.

condamnată, în realitate totul depinde de circumstanţe, de originea socială şi de motive. Relativismul începe să se impună şi numeroase indicii arată că elita socială şi intelectuală nu mai este şocată de noţiunea de omucidere voluntară.

Aşa este cu adevărat, dacă facem din ea obiect de glumă. Racine povesteşte că într-o zi Boileau, Molière şi Chapelle plecaseră veseli să se sinucidă în Sena[71]. Într-un alt loc, el menţionează ca un simplu exces de temperament sinuciderea unei tinere fete care se otrăvise pentru că era acuzată pe nedrept de a fi însărcinată. Aşa ceva nu este acceptabil, conchide el: „Acesta e temperamentul oamenilor din această ţară: îşi împing patimile pînă la limita extremă.“[72] Guy Patin, care raportează în scrisorile lui cinci sinucideri, apreciază faptul cu multă detaşare: „Dacă ar fi luat antimoniu preparat după moda de la curte, nu ar mai fi terminat-o [cu viaţa] prea curînd“, scrie el referitor la o tînără femeie. Prinţesa Palatină aproape că-l admiră, în 1699, pe ducele de Berry, micuţ răsfăţat insuportabil, care încearcă să-şi spargă capul pentru că nu i se satisface capriciul[73], ceea ce nu o împiedică să condamne în altă parte sinuciderea.

Aceeaşi inconsecvenţă la Doamna de Sévigné. Ea nu are nimic să-i reproşeze lui Vatel şi vorbeşte în glumă de o tentativă de evadare a lui Lauzun: „Nu credeţi c-o să-şi zdrobească ţeasta de ziduri?“ În ce o priveşte, ea însăşi, în pragul bătrîneţii, e ezitantă. În 1689, în vîrstă de şaizeci şi trei de ani, îi scrie doamnei de Grignan: „Tot stau şi socotesc, şi consider condiţiile de viaţă destul de dure. Mi se pare că am fost tîrîtă, împotriva voinţei mele, pînă la punctul fatal în care trebuie să îndur bătrîneţea. O văd. Iată-mă ajunsă. Şi aş vrea cel puţin să am grijă să nu merg mai departe, să nu mai avansez pe acest drum al infirmităţilor, durerilor, pierderilor de memorie, desfigurărilor care sînt gata să mă copleşească şi aud o voce care spune: «Trebuie să mergi chiar împotriva voinţei tale, sau, dacă nu vrei, trebuie să mori», ceea ce este o altă limită contra naturii. Iată totuşi soarta a tot ceea ce merge puţin prea departe. Dar o reîntoarcere la voinţa lui Dumnezeu şi la acea lege universală la care sîntem condamnaţi repune raţiunea la locul ei şi ne face să fim răbdători.“[74] Şapte ani mai tîrziu, în 1696, epuizată, bătrîna marchiză ajunge să-şi dorească moartea: „În ce mă priveşte, nu mai sînt bună de nimic; mi-am jucat rolul şi, după gustul meu, n-aş dori niciodată o viaţă

[71] L. Racine, *Mémoires*, ed. Mesnard, vol. I, p. 261.
[72] *Ibid.*, vol. VI, p. 473.
[73] Scrisoarea din 15 ianuarie 1699.
[74] Madame de Sévigné, *Correspondance*, ed. Pléiade, Paris, 1978, vol. III, p. 767.

atît de lungă; rar se întîmplă ca sfîrşitul şi drojdia ei să nu fie umilitoare. Sîntem însă fericiţi că ţine de vrerea lui Dumnezeu s-o rînduiască el, aşa cum face cu toate în această lume: totul e întocmit mai bine în mîinile sale decît într-ale noastre.“[75]

Amară resemnare. Marchiza acceptă dificil „sfîrşitul şi drojdia“ şi umilinţele vîrstei înaintate; ea se supune totuşi şi bea potirul pînă la fund. Dar nu sîntem departe de refuz. Şi, în aceeaşi epocă, unii îşi amintesc de cuvintele lui Seneca: „Înseamnă să fii cu adevărat beţiv ca, după ce ai băut vinul, să bei şi drojdia.“ E cazul lui Lioterais, al cărui sfîrşit Tallemant îl povesteşte astfel: cînd „devenise bătrîn, iar viaţa începuse să-i fie povară, a stat şase luni să chibzuiască pe faţă ce moarte să-şi aleagă; într-o bună dimineaţă, citindu-l pe Seneca, îşi tăie gîtul cu briciul“[76]. Iată dovada unei schimbări de mentalitate şi a unui abis între teoria morală şi practică. Lioterais vorbeşte deschis timp de şase luni despre modalitatea de a se sinucide, fără ca aceasta să declanşeze vreo reacţie.

Tallemant evocă şi alte morţi voluntare: un meşteşugar îndrăgostit de soţia mareşalului de Témines, un om care află că iubita lui se va călugări, o tînără abandonată de logodnicul ei şi care refuză să mai mănînce, murind pe malul unui iaz, un oarecare Thomas îndrăgostit şi ucigaş al propriei surori, pe care preotul îl îngroapă alături de cei născuţi morţi. În 1672, *Mercure galant* deplînge soarta unei femei înşelate care s-a sinucis după ce-şi asasinase soţul. Mathieu Marais relatează mai multe sinucideri din timpul Regenţei, în special în 1722. El scrie la 14 aprilie: „Nenorocirile vremurilor sucesc minţile tuturor. [...] La Mazé, odinioară angajată la Operă, foarte frumoasă, avînd 3 000 de lire rentă peste ceea ce primea de la municipalitate, fiind ruinată de Sistem[ul financiar al lui Law — *n. ed.*], s-a înecat în plină zi la Grenoullière. Era îmbrăcată în roşu, cu aluniţe artificiale, cu ciorapi de mătase de culoarea pielii, ducîndu-se acolo ca la nuntă.“[77] Apoi la 7 mai: „Contele Guiscard, jucător de profesie, s-a înecat; un alt om, care s-a spînzurat, a lăsat un testament foarte scurt, în care se spunea: «Am trei acţiuni, pe care le dau Regentului, iar sufletul meu diavolului.» Un cîrciumar din strada Montmartre şi-a dat trei lovituri de cuţit în pîntec din cauza infidelităţii iubitei. Cînd începuseră să-i pună primele pansamente, şi le smulse şi spuse: «Nu m-am omorît ca să nu mor.»“[78]

---

[75] *Ibid.*, p. 1135.
[76] Tallemant, *op.cit.*, vol. I, p. 370.
[77] Mathieu Marais, *op.cit.*, p. 275.
[78] *Ibid.*, p. 289.

SINUCIDERILE ÎN ÎNCHISOARE ŞI NELINIŞTEA GUVERNĂRII

Conştiinţele şi mentalităţile sînt tulburate. Printre mediile cele mai afectate, sînt închisorile, azile ale deznădejdii, unde deţinuţii, confruntaţi cu perspective de detenţie perpetuă sau înfricoşătoare torturi, preferă să se sinucidă. Am vorbit mai sus de abatele de Fleury. Nu e singurul. Saint-Simon menţionează un falsificator care îşi sfărîmă capul de zidurile celulei sale, la Bastilia, în 1714[79]. În 1717, un soldat îl asasinează pe abatele de Bonneuil şi, văzîndu-se capturat, se înjunghie[80].

Începînd din anii 1690, guvernarea lui Ludovic al XIV-lea pare să se alarmeze de aceste sinucideri ale prizonierilor, care contribuie la întreţinerea murmurelor şi zvonurilor supărătoare despre condiţiile de detenţie. Nepopularitatea mandatelor de arestare şi a sistemului penitenciar ia deja proporţii şi trebuie evitată cu orice preţ o creştere a proastei reputaţii. În 1702, însuşi confesorul regelui, părintele de La Chaize, încredinţează unui iezuit misiunea de a ancheta violenţele cărora le cădeau victime prizonierii de la Bastilia. Timp de şapte luni, călugărul, căruia administraţia îi interzice accesul în închisoare, îşi organizează o reţea de complici la faţa locului, apoi redactează un memoriu, transmis regelui şi ministrului de justiţie Pontchartrain. Acesta din urmă cere explicaţii guvernatorului Bastiliei, Saint-Mars, care încearcă să-şi liniştească ministrul, afirmînd că totul merge spre mai bine în instituţia sa şi că pînă acum nici un prizonier nu s-a plîns. Pontchartrain e totuşi neliniştit, nu de soarta prizonierilor, ci din cauza faptului că informaţii atît de confidenţiale au putut să traverseze zidurile fortăreţei. Gardienii au fost indiscreţi? Ministrul de justiţie caută să afle cine a vorbit. El scrie părintelui de La Chaize: „Avînd în vedere că s-a refuzat intrarea în Bastilia acestui călugăr din Compania dumneavoastră [Compania lui Isus — *n. ed.*], cum se face că timp de şapte luni a putut să fie atît de ireproşabil informat despre tot ceea ce era mai secret, aşa cum reiese din memoriul lui? Maiestatea sa mi-a poruncit să vă formulez această întrebare, fiind interesată să ştie care sînt persoanele care au putut spune toate acestea; acest lucru nu este indiferent, pentru că asemenea persoane vor putea să se adreseze şi altora, mai puţin discrete decît călugărul şi să folosească informaţiile în scopuri necinstite."[81]

Se face totul pentru a înăbuşi ştirile alarmante care puteau să transpire. Cînd, în 1691, un prizonier din Bastilia încearcă să se înjunghie,

---

[79] Saint-Simon, *op.cit.*, vol. III, p. 970.

[80] *Ibid.*, vol. VI, p. 507.

[81] Citat de G. Minois, *Le Confesseur du roi. Les directeurs de conscience de la monarchie française*, Paris, 1988, p. 436.

administraţia intervine „pentru a încerca să-l readucă pe calea cea bună“[82]. În 1696, un burghez din Marsilia care refuza să plătească impozitul este arestat, şi se omoară; administraţia e pusă în încurcătură: trebuie neapărat să se creadă că a fost nebun — a refuza să plăteşti impozitul nu este un semn de nebunie? Inspectorul regal are ca unică preocupare să evite scandalul. Îi scrie inspectorului general: „L-am anunţat pe procurorul regelui şi pe judecătorul ordinar [care-şi îndeplinea funcţia pe perioada anului respectiv — *n. ed.*] că, dacă era absolut necesar să ia măsuri în legătură cu acest funest accident, e necesar să se pună de acord în legătură cu timpul şi modalitatea împreună cu magistraţii municipali, pentru a evita izbucnirea scandalului de care par să se teamă“, iar inspectorul general dă ordinul „de a nu-l urmări pe cale judiciară pe nebun pentru că s-a sinucis“. Este îngropat în secret[83]. În 1702, cînd o calfă de peruchier se sugrumă, absolvirea îi este refuzată şi este tîrît pe o leasă de nuiele. Ministrul de justiţie Pontchartrain îi scrie nemulţumit procurorului: „Aveaţi dreptate să-i spuneţi comisarului să nu se menţioneze în dispoziţiile martorilor refuzul de absolvire care a fost decis pentru acest nefericit. Vă rog să-mi spuneţi care sînt persoanele pe care le-aţi consultat înainte de a lua hotărîrile dumneavoastră de a dispune tîrîrea cadavrului pe leasa de nuiele.“[84]

În 1704, un prizonier de la Bastilia, Vinache, îşi taie gîtul. Marchizul d'Argenson, şeful poliţiei din Paris, intervine imediat: trebuie evitat un proces şi totul trebuie ţinut secret, ca „întotdeauna cînd s-au întîmplat la Bastilia nenorociri asemănătoare“, scrie el procurorului general, cu scopul de a nu alarma publicul: „Continuu să cred că felul în care a murit trebuie ţinut secret; ori de cîte ori s-au întîmplat la Bastilia nenorociri asemănătoare, am propus să se ia măsuri pentru ca publicul să nu afle, căci e mult prea dispus să exagereze accidentele de acest fel şi să le atribuie barbariei guvernului, pe care nu o cunoaşte, dar pe care o presupune.“[85] Fraza este revelatoare pentru frecvenţa sinuciderilor prizonierilor.

Chiar dacă guvernul încearcă să camufleze „accidentele“ care se produc în temniţele lui, el doreşte ca sancţiunile împotriva sinucigaşilor obişnuiţi să fie aplicate. O declaraţie regală din 1712 constată că într-adevăr „crimele care cauzează aceste morţi rămîn foarte adesea nepedepsite, fie din lipsa avertismentelor care ar trebui date ofiţerilor de justiţie, fie

[82] *Correspondance administrative sous Louis XIV*, vol. II, p. 616.

[83] *Correspondance des contrôleurs généraux des Finances avec les intendants des provinces*, vol. I, nº 1517.

[84] *Correspondance administrative sous Louis XIV*, vol. II, p. 720.

[85] *Correspondance des contrôleurs généraux des Finances avec les intendants des provinces*, vol. II, nº 551.

din neglijența sau disimularea acelorași ofițeri și că persoanele care au interes să împiedice ca împrejurările și cauzele acestor morți să fie cunoscute contribuie, prin înhumările pe care le fac în mod secret și precipitat, la ascunderea acestor evenimente, pretextînd în fața clerului fapte împotriva adevărului"[86]. Va trebui deci ca judecătorul să întocmească un proces-verbal în fiecare caz de moarte suspectă, să aplice o pecete pe fruntea cadavrului, să cheme chirurgii și să convoace martorii.

Această declarație este, mai mult decît ordonanța din 1670, un indiciu al creșterii neliniștii responsabililor politici față de ceea ce am putea numi, cu o oarecare exagerare, psihoza sinuciderii. Nici o cifră nu poate să confirme în Franța zvonurile și impresiile cărora memorialiștii li se fac ecou. Frecvența aluziilor în acești ani 1680–1720, adăugată la ceea ce am constatat în Anglia, este totuși tulburătoare. Interesul statului este să disimuleze sinuciderile care se produc în închisori, să închidă ochii în privința morților voluntare din rîndurile clerului și nobilimii și să reducă numărul sinuciderilor în popor, care aduc prejudicii forței și moralului națiunii. Și, pentru a reduce aceste sinucideri, nu cunoaște decît un mijloc: disuasiunea prin reprimarea sălbatică a vinovaților. El consideră că indulgența crescîndă pe care o constată în justiție, facilitînd disimularea față de această crimă, nu poate decît să încurajeze morțile voluntare. Dacă oamenii Bisericii și nobilii par deasupra moralei comune din rațiuni de respectabilitate și de onoare, poporul trebuie să știe că, pentru el, sinuciderea înseamnă confiscarea bunurilor, executarea cadavrului și infernul.

De altfel, se constată că, în ciuda numeroaselor excepții, se continuă, mai ales în provincie, pedepsirea cu asprime a sinucigașilor de rînd, mai ales a oamenilor mărunți, care furnizează exemple la îndemînă. În aprilie 1684, un cizmar din Angers este tîrît pe o leasă de nuiele, apoi spînzurat de picioare pentru că se sinucisese „din deznădejde, în casa lui". În 1718, o fată săracă, Marie Jaguelin din Château-Gontier, însărcinată în șase luni, se otrăvește pentru a scăpa de dezonoare. Nefericita nu știe că numai nobilimea poate să-și permită nepedepsită acest gen de fapte. Cadavrul ei este exhumat, judecat, tîrît pe leasa de nuiele, cu fața la pămînt; călăul deschide în piața publică pîntecul putrezit și extrage ceea ce rămăsese din fetus, care este dus în partea cimitirului rezervată morților fără botez. Marie e spînzurată de picioare; resturile ei, în fîșii, sînt în mod ignobil expuse publicului, apoi cadavrul este ars, iar cenușa aruncată în vînt[87].

---

[86] Isambert, vol. XX, p. 575.

[87] F. Lebrun, *op.cit.*, p. 305.

ÎNĂSPRIREA ATITUDINII CAZUIŞTILOR

În paralel, Biserica menţine în toată rigoarea condamnarea suicidului. Cazuiştii continuă să cerceteze toate circumstanţele posibile, cu scopul de a zăvorî toate porţile de ieşire. Nu se scapă de viaţă printr-o decizie voluntară şi căutînd posibilităţi de scăpare. Evadarea este interzisă, şi nu se pune problema — să ni se scuze expresia — „ştersului englezeşte“. În grija lor de a fi exhaustivi, cazuiştii aprofundează cîteodată cazuri atît de excepţionale, încît se situează la limita ridicolului. În spatele înăspririi generale a tonului şi al universalităţii reprobării, se simte nevoia unor măsuri de stăvilire a unei ameninţări crescînde.

Astfel, Innocent Le Masson, în *Theologia moralis*, din 1680, ajunge chiar să afirme că un om care, din cauza suferinţelor, se acuză de o crimă pe care nu a comis-o este vinovat de sinucidere. În 1687, François de Coco, în *De iure et iustitia*, interzice chiar acţiuni pe care mulţi cazuişti le autorizau în epoca precedentă: să sari de la înălţimea unui turn în flăcări, să-ţi scufunzi corabia fără speranţă de salvare, să te arunci în apă pentru a boteza un copil fără speranţa de a ieşi viu de acolo. În 1690, *Theologia speculatrix et practica* a lui Du Hamel condamnă orice moarte voluntară. În 1694, Natalis Alexander scrie în *Theologia dogmatica et moralis*: „Toţi cei care ridică cu violenţă mîna asupra propriilor persoane sînt pasibili de damnarea veşnică.“ Reluînd cazul unui echipaj, declară şi el că este interzis să determini scufundarea corăbiei sau să te arunci în apă fără speranţa de a ieşi de acolo; de asemenea, cel condamnat să moară de foame care refuză alimentele ce i se aduc în secret şi dezmăţatul care-şi scurtează viaţa prin excese sînt la fel de vinovaţi. În 1695, episcopul de Grenoble tipăreşte o *Teologie morală* care condamnă absolut toate tipurile de sinucidere şi face din acest act „cel mai criminal“ dintre toate omorurile, pentru că este, de fapt, o crimă împotriva umanităţii, împotriva naturii omeneşti, care este „ofensată în persoana fiecăruia dintre oameni“. Mai mult, „sinuciderea este mult mai contrară carităţii decît celelalte omucideri, deoarece caritatea bine rînduită trebuie întotdeauna să înceapă cu ea însăşi“. În 1703, *Theologia moralis* de Laymann reiterează condamnarea, ca şi lucrarea cu acelaşi titlu a lui Genet, în 1706. În acelaşi an, *Tractatus moralis* de Henno prezintă din nou cazul unui copil nebotezat care se îneacă: este interzis să plonjezi pentru a merge să-l botezi dacă nu ai nici o şansă de a ieşi viu. Alt caz: un bolnav contagios purtător al unei boli mortale este pe un vas: el nu are dreptul să se arunce în apă pentru a-i salva pe ceilalţi pasageri.

Unul dintre cazuiştii cei mai renumiţi ai epocii este Jean Pontas, un normand născut în 1638, doctor în cele două drepturi, autor a numeroase

lucrări, preot însărcinat de episcop cu rezolvarea unor cazuri speciale la Notre-Dame din Paris. În 1715, publică un *Dictionnaire des cas de conscience*, care va face vreme îndelungată autoritate în domeniu, pentru că va fi reeditat în 1724, 1726, 1730, tradus în latină la Geneva în 1731 și 1732, la Augsburg în 1733, la Veneția în 1738 și reeditat încă o dată în 1847 de abatele Migne cu comentariile lui Collet[88]. Pontas nu lasă nici o posibilitate de sinucidere, sub nici un pretext, și sporește exemplele de cazuri dintre cele mai ieșite din comun: un magistrat care are autoritatea suverană și care comite un delict pasibil de pedeapsa cu moartea nu are dreptul să se sinucidă; este interzis să ucizi un soldat rănit mortal care imploră să i se dea lovitura de grație.

Această severitate extremă este confirmată de dreptul canonic, statutele eparhiale, ordonanțele sinodale; abatele Fleury scrie, de exemplu, că refuzul înhumării este necesar pentru a inspira „spaimă în rîndurile celor vii". Terorizarea celor vii pentru a-i împiedica să se sinucidă: responsabilii societății sînt reduși la această abordare extremă pentru a obliga oamenii să rămînă în viață! Accentuarea acestei atitudini pune în evidență un profund eșec. Dacă existența pe pămînt pare o calamitate insuportabilă pentru un număr crescînd de bărbați și de femei este pentru că cei care sînt însărcinați să organizeze această existență sînt incompetenți. Dar, în loc să se încerce ameliorarea condițiilor de viață, se preferă să se convingă oamenii că soarta lor va fi și mai rea dacă încearcă să evadeze. Fiecare trebuie să aștepte cu răbdare ordinul de eliberare.

Deoarece nu se pune nici problema să te fixezi în această lume. Moartea rămîne de dorit. Ambiguitatea se perpetuează: credinciosul trebuie să fie convins, pe de o parte, că această lume este rea (de unde necesitatea de a nu o face prea confortabilă) și că trebuie să-și dorească moartea, dar, pe altă parte, să refuze absolut să-și ia viața. Acest exercițiu de echilibru care durează de secole este din ce în ce mai dificil de realizat. Cele două crize de conștiință care marchează apariția spiritului modern au zguduit din temelii atitudinea tradițională: în 1580–1620, începe să se pună problema de a ști dacă merita mai mult să fii sau să nu fii; în 1680–1720, după un secol de reflecție, mulți încep să răspundă, făcînd alegerea: unii optează pentru viața de dincolo nemijlocită, alții pentru o ameliorare a condițiilor de viață în această lume. Cele două tendințe neliniștesc Biserica, căci ea are nevoie să mențină tensiunea: oamenii să rămînă în această lume, aspirînd la lumea de dincolo.

---

[88] J. Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience*, ed. Migne, Paris, 1847, 2 vol.

SUBSTITUTE SPIRITUALE ŞI INDULGENŢĂ PRACTICĂ

Anumite curente spirituale găsesc un compromis pe care noi l-am numit un substitut de sinucidere. Spiritualitatea neantizării se prelungeşte şi permite apropierea cît mai pronunţată de moarte, fără să se facă niciodată ultimul pas; potolirea dorinţei de moarte sau înşelarea ei, conferindu-i toate semnele superficiale de satisfacţie. Este tocmai ceea ce găsim în atitudinea „neantistă" a părintelui iezuit Claude-François Milley, a cărui viaţă se desfăşoară în spaţiul crizei europene de conştiinţă dintre 1688 şi 1720 şi care moare îngrijind ciumaţii din Marsilia. El scrie în 1709: „Nu mai e vreme de trăit; moartea tuturor creaturilor e datul nostru, al tuturor"; „Întreaga atenţie trebuie să ne-o îndreptăm spre cer şi pămînt, nu trebuie să ne acordăm atenţie nouă înşine". Nu sîntem nimic, un cvasineant; ceea ce trebuie, cum scrie Jean Deprun, este ca acest neant în sine să devină un neant pentru sine[89]. Să ne convingem că nu sîntem nimic, să ne nimicim, declară părintele Milley: „Ce ar mai putea să facă un mic neant decît să se spulbere în faţa Fiinţei? Oare nu aceasta e rînduiala firească a lucrurilor? Nimicul nimic trebuie să fie şi să nu se creadă ceva."[90]

Vom măsura caracterul tulburător şi teribil de ambiguu al acestor cuvinte, comparîndu-le cu ultima frază a testamentului abatelui Meslier, ateu, care îşi impune probabil să moară de foame, în 1729: „Morţii pe care sînt pe cale să-i însoţesc nu se mai preocupă de nimic şi nu le mai pasă de nimic. Voi sfîrşi deci prin nimic, dar nici nu sînt mai mult decît nimic şi curînd nu voi fi nimic." Să nu fii nimic: este tocmai ceea ce caută în acelaşi timp cuviosul abate Milley rămînînd în viaţă şi materialistul abate Meslier propunîndu-şi să moară. Discursul lor e cvasiidentic. Mai mult ca niciodată, spiritualitatea neantizării apare ca un substitut al sinuciderii.

Nici quietismul, care cunoaşte, şi el, apogeul între 1680 şi 1720, nu este mai puţin lipsit de ambiguitate. La originea iubirii pure, există şi necesitatea neantizării, a renunţării complete la sine. Această atitudine merge mînă în mînă cu spaima şi deznădejdea: „Modalitatea cea mai chinuitoare de a-ţi muri ţie însuţi este să mori pentru tot ce îţi este mai intim, scrie Maine de Biran [...] Să te simţi murind prin acel ceva în care rezidă viaţa intelectuală şi morală."[91] Există la Fénelon o puternică atracţie pentru neantizare, care,

---

[89] J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1979.

[90] Citat de J. Bremond, *Le Courant mystique au XVIII^e siècle. L'abandon dans les lettres du père Milley*, Paris, 1943.

[91] Maine de Biran, *Journal*, ed. La Valette-Monbrun, p. 122.

pentru acest suflet sensibil, provine din dezgustul de sine: „Suflet chinuit, inimă pradă melancoliei, plictisului, el constata cu durere «un anumit fond inexplicabil» al ființei sale morale; și era cuprins atunci de dezgust"[92], spune Paul Hazard. Tocmai de aceea îl seduc într-atît renunțarea completă, privarea totală, indiferența față de orice lucru pe care i le propune doamna Guyon.

Există totuși în quietism un aspect mai alarmant, pe care nu întîrzie să-l releve vigilentul Bossuet, în *Écrits sur les maximes des saints*. Pentru Fénelon, calea spre renunțare, spre abandonul total poate să treacă prin deznădejdea totală: sprijinindu-se pe Sfîntul François de Sales, care traversase o criză profundă înainte de a-și găsi echilibrul sufletesc, el afirmă că poate fi salutar să lași penitentul să creadă că este damnat și că Dumnezeu nu are intenția de a-l salva. Doctrină dăunătoare, declară Bossuet, căci ea lasă un om să creadă o erezie, nespunîndu-i că Dumnezeu are intenția să mîntuiască toată lumea, și doctrină periculoasă, deoarece conține enormul risc de a „îngădui unui suflet să cedeze ispitei deznădejdii. Tentația disperării constă în a induce sufletului credința invincibilă că nu există pentru el nici o mîntuire, [...] ceea ce constituie culmea deznădejdii, pentru că crede acest lucru în mod irevocabil"[93]. În timp ce pentru Fénelon acceptarea certitudinii damnării veșnice reprezintă punctul culminant al sacrificiului absolut de sine, care deschide poarta chietudinii, aceasta reprezintă pentru Bossuet „un act de adevărată deznădejde și apogeul impietății". În această împrejurare, Vulturul din Meaux [cum era supranumit Bossuet — *n.ed.*] e neliniștit de ambiguitățile anumitor curente spirituale care cochetează cu deznădejdea, neantizarea, dorința de moarte.

Bossuet încearcă să mențină echilibrul care trebuie să subîntindă viața creștină. Sîntem în valea plîngerii, unde trebuie să ne binecuvîntăm încercările, aspirînd la fericirea veșnică a vieții de dincolo. Viața nu este desigur decît o pregătire pentru moarte: „Un creștin nu este niciodată viu pe pămînt, pentru că este întotdeauna mortificat, iar mortificarea este o încercare, o ucenicie, un început al morții", declară el în *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche*. Această moarte trebuie să o dorim, fără să o luăm niciodată în posesie. Dar, pentru ca tensiunea să existe, trebuie să ne păstrăm speranța mîntuirii.

Bossuet și Fénelon se întîlnesc totuși în privința aprobării anumitor sinucideri biblice, precum cea a lui Samson. Ei merg chiar puțin mai departe, pentru că, pentru o clipă, Bossuet pare să aprobe morțile voluntare

---

[92] P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, 1961, p. 400 (cf. trad. rom. de Sanda Șora, *Criza conștiinței europene. 1680–1715*, Editura Univers, București, 1973, p. 431).

[93] Bossuet, *Troisième Écrit sur les maximes des saints*, în *Œuvres complètes de Bossuet*, ed. Outhenin-Chalandre fils, Besançon, 1836, vol. X, p. 286.

motivate de onoare: „Nu mă îndoiesc ca un om onest să n-o poată prefera vieţii sale şi chiar să fie pe punctul s-o dorească în anumite confruntări.“[94] În ce-l priveşte, Fénelon îi exaltă pe martirii creştini voluntari, iar în *Dialogues des morts* îi atribuie lui Cato un discurs foarte elocvent pentru a-i justifica sinuciderea.

În seminarii, a căror reţea se completează la sfîrşitul secolului al XVII-lea, se încearcă formarea unui cler în acord cu idealul creştin al reformei catolice: a fi în lume fără a fi al lumii. Preotul trebuie să se mortifice, să se smerească, să-şi moară sieşi, ucigîndu-şi amorul propriu şi să dorească moartea. Tronson, superiorul seminarului Saint-Sulpice, le recomandă seminariştilor acest examen de conştiinţă: „Să examinăm dacă ne urîm pe noi înşine şi trupul nostru întocmai cum trebuie să facă adevăraţii penitenţi. Ne-am privit oare cu adevărat ca avînd în noi un fond de răutate înspăimîntătoare, care ne pune încontinuu în situaţia să-l ofensăm pe Dumnezeu, şi ne-am tratat oare cu toată rigoarea pe care o merită un sclav întotdeauna gata să se revolte şi să se răzvrătească? Am fost noi cu adevărat fericiţi să fim prost hrăniţi, prost îmbrăcaţi, ocupaţi cu munci demne de dispreţ, suferind de nenumărate infirmităţi, lipsiţi de orice talent, tocmai buni să fim desconsideraţi şi respinşi de fiecare; şi aceasta cu convingerea că toate aceste stări ni se cuveneau în mod legitim şi că nimic din toate acestea nu este destul de greu de suportat pentru nişte păcătoşi care merită să fie detestaţi de toate creaturile? Am resimţit noi oare o intensă aversiune pentru trupul nostru, ca faţă de cel mai mare duşman al nostru, ne-am îndoit noi oare de el, veghindu-i toate mişcările, jurîndu-ne să-l persecutăm fără încetare, şi să nu vrem să facem nici pace, nici armistiţiu cu el? Am căpătat noi oare fervoarea religioasă a apostolului aplicînd cărnii pedepsele pe care le merită şi dorind cu ardoare să ne separăm de ea?“[95]

Aceşti tineri preoţi vor fi confruntaţi în parohii cu cazuri de sinucidere. Trebuie pregătiţi pentru aceasta. În 1701, Matthieu Beuvelet publică la Lyon *Instructions sur le Manuel pour servir à ceux qui dans les séminaires se préparent à l'administration des sacrements*. Această lucrare va face mult timp autoritate. Sîntem destul de surprinşi să constatăm că, faţă de duritatea cazuiştilor şi a tratatelor de teologie morală, el recomandă în practică indulgenţa. Va trebui refuzată înhumarea creştinească „celor

---

[94] Id., *Pensées chrétiennes et morales sur divers sujets*, XXIX.

[95] Tronson, *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la perfection*, 1823, Paris. Aceleaşi recomandări într-o lucrare anonimă, *De l'éducation des ecclésiastiques dans les séminaires*, Paris, 1699.

care din deznădejde sau din furie (nu din nebunie) și-au produs moartea, dacă nu au dat înainte de a muri cel puțin cîteva semne de căință"; pentru aceasta, va fi suficient un singur martor, căruia nu va trebui să i se pună cuvîntul la îndoială. Pasajul sugerează deliberat că va trebui adoptată întotdeauna atitudinea cea mai caritabilă și că va trebui ţinut seama de cel mai mic indiciu de căinţă pentru a consimţi la înhumarea creştinească. Acest singur aspect e suficient pentru a face caduce sutele de volume de morală abstractă și de cazuistică, deoarece, oricare ar fi circumstanțele, întotdeauna va fi posibil să se presupună nebunia sau căința. Această posibilitate explică uşurința cu care familiile obţin înhumarea decentă a sinucigaşilor lor, ca și raritatea condamnărilor. Acestea există, aşa cum am putut vedea, dar în cazurile extreme şi cu totul disperate. Toate legile sînt doar ceea ce vor să facă din ele cei care le aplică. Rigoarea teoretică, deseori necesară în scopul disuasiunii, o regăsim atenuată în aplicații.

DILEMA SE PRECIZEAZĂ

Cea de-a doua criză a conștiinței europene, dintre 1680 și 1720, marchează în aceeaşi măsură și în domeniul morţii voluntare începutul unei rupturi. Anii 1580–1620 puseseră întrebarea: a fi sau a nu fi? Secolul al XVII-lea, în ciuda eforturilor autorităților de a nega această interogație, a meditat la aceasta. Iar primele răspunsuri apar în anii 1680–1720, răspunsuri care încep să neliniştească factorii de decizie şi care se vor amplifica în secolul al XVIII-lea.

Marea majoritate a intelectualilor aleg viaţa. Doar că trebuie ca această viață, această existență să merite să fie trăită, ceea ce este departe de a fi cazul pentru o mulțime de oameni. Pe urmele lui Bayle şi ale lui Fontenelle, se fac auzite primele voci care cer o reorganizare a acestei lumi, cu scopul de a o face mai demnă de a fi trăită de un număr mai mare de oameni. Contestarea privilegiilor, a nedreptăților, a instituţiilor marchează atitudinea celor care cred că e posibil să facă o lume mai bună din cea existentă. Ideea de fericire pămîntească apare şi începe să-i seducă pe gînditori. Să începem prin a face religia surîzătoare, scrie în Anglia contele de Shaftesbury, care regăsește în parte inspirația umanismului religios. Să fim veseli, să avem umor, „pe scurt, milord, maniera melancolică în care ne ocupăm de religie este, după părerea mea, elementul care o face atît de tragică şi o face să zămislească atîtea lugubre tragedii în lume. Aceasta e părerea mea: dacă tratăm religia cu bune maniere, nu vom putea niciodată să folosim față de ea prea multă bună dispoziție."

Tot cu bună dispoziţie vor fi criticate curînd instituţiile: *Scrisorile persane* datează din 1721, fiind simple aperitive în aşteptarea lui Voltaire, Diderot, d'Holbach şi a celorlalţi. Dorim desigur să fim, dar cu condiţia să reorganizăm această lume, să facem din valea plîngerii un tărîm al delectărilor. Acesta va fi mesajul filozofilor.

O mică minoritate de intelectuali aleg cealaltă faţetă a alternativei: să nu fie;-ei preferă să plece neîntîrziat sau de îndată ce această viaţă devine insuportabilă, şi înţeleg să o poată face în toată libertatea. Ceea ce unii încep să ceară este dreptul de a alege, dreptul de a răspunde ei înşişi la întrebarea fundamentală: a fi sau a nu fi? Această libertate de alegere va constitui miezul secolului al XVIII-lea.

Autorităţile, în special cele religioase, apreciază că această libertate nu poate exista. Dar poziţia lor devine foarte delicată, deoarece refuză la fel de energic ceea ce propun adepţii lui a fi, cît şi cei ai lui a nu fi. Să faci şederea pe pămînt prea agreabilă înseamnă să pui capăt aspiraţiilor la mîntuirea veşnică în lumea de dincolo, motor al moralei; să autorizezi omul să dispună de propria viaţă înseamnă să frustrezi planul divin şi să suprimi indispensabilele încercări care ne îngăduie să dobîndim raiul. Nu există deci alternativă, ci o obligaţie: să fii nefericit în speranţa de a fi fericit. Cel mai bun lucru pe care poate să-l facă omul aici, pe pămînt, este să-şi administreze nefericirea pasageră. Soluţie din ce în ce mai greu acceptată de un secol ale cărui aspiraţii se traduc printr-o adaptare la întrebarea lui Hamlet: a fi fericit sau a nu fi.

IX
Dezbaterea despre suicid în Secolul Luminilor: de la morală la medicină

A fi sau a nu fi: întrebarea, pusă de Renaşterea tîrzie, la care s-a cugetat, şi care a tot fost reluată în saloanele şi cercurile intelectuale din secolul al XVII-lea, devine în secolul al XVIII-lea o dezbatere publică. Ieşită din tratatele în latină şi din spaţiul discuţiilor purtate cu voce scăzută, ea se dezvăluie public, în ciuda eforturilor cîrmuirii de a o înăbuşi. Niciodată pînă atunci nu s-a vorbit şi scris atîta despre moartea voluntară; luările de atitudine sporesc; i se consacră tratate întregi, pentru sau contra. E un fapt social, care are numele său propriu: sinuciderea. Pentru unii, ea este chiar o manieră distinsă, ca tot ceea ce se presupune că vine din Anglia. În anii 1780, la Londra se organizează dezbateri publice pe acest subiect. *Times* din 27 februarie 1786 anunță una dintre aceste dezbateri pe tema: „Sinuciderea este un act de curaj?"; se poate asista la ea pentru şase pence. În 1789, acelaşi ziar declară că sinuciderea „este acum un subiect general de conversaţie în toate categoriile sociale". O altă dezbatere este organizată ca urmare a sinuciderii unui francez în Greenwich Park; ea reuneşte o mulţime considerabilă şi zgomotoasă atît de numeroasă, încît trebuie prelungită.

Situată la interferenţa dintre religie, justiţie şi moravuri, problema nu putea să-i lase indiferenți pe filozofi. Toți vor vorbi despre ea la un moment dat sau altul, iar scrierile lor vor contribui pe larg la amplificarea dezbaterii într-atît, încît adversarii lor îi fac răspunzători de presupusa creştere a cazurilor de moarte voluntară. Progresul „deismului", al „gîndirii libere", al „ateismului", al „spiritului filozofic" vor fi ţapii ispăşitori comozi ai moralei tradiţionale stricte, alarmată şi derutată de creşterea ameninţării suicidare.

UN SEMN: ÎNMULŢIREA NUMĂRULUI DE TRATATE ÎMPOTRIVA SINUCIDERII

Începînd de la mijlocul secolului, mulţimea tratatelor împotriva sinuciderii este indiciul acestei nelinişti[1]. Seria începe cu *Les Lettres persanes*

[1] Tratatele menționate: Gaultier, *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, Paris, 1751; *Les Hommes*, Paris, 1751; cavalerul de C., *L'Honneur considéré en lui-même*

convaincues d'impiété ale abatelui Gaultier, în 1751, care reiau vechile argumente: să te ucizi este o crimă împotriva lui Dumnezeu, a societății, a legilor. În același an, tratatul anonim *Les Hommes* declară că e rușinos „să ai lucruri în comun“ cu cei care apără moartea voluntară. În 1755, cavalerul de C., în *L'Honneur considéré en lui-même*, reduce sinucigașii la trei categorii: falșii oameni curajoși, demni de dispreț, deznădăjduiții și ipohondrii, care provoacă oroare. Ca niște soldați destoinici, trebuie să stăm în post pînă la capăt, iar Dumnezeu a sădit în noi dragostea de viață ca o „poruncă tainică“ tocmai ca să vegheze la dăinuirea noastră. În 1756, Gauchat, în *Lettres critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, declară că a tolera sinuciderea înseamnă să permiți orice crimă; sinuciderea distruge familii și patrii, și nici măcar nu este temerară: să te sinucizi „este foarte ușor“. Rigoarea legilor trebuie absolut menținută în această problemă, în special pedepsirea cadavrelor. La fel consideră și Dupin, în 1757, în *Observations sur l'Esprit des lois*, în care preconizează „legi severe“.

În același an, o operă colectivă cu titlu evocator, *La Religion vengée*, consacră o amplă dezvoltare respingerii opiniilor care apără suicidul, în de două ori, zece puncte. Mai întîi, zece argumente împotriva morții voluntare: ea dezonorează natura umană; întrucît nu avem dreptul să-l ucidem pe cel care ne face să suferim, nu avem dreptul să ne sinucidem pentru că suferim; sinuciderea merge împotriva dorinței de fericire pentru că generează damnarea; nu sîntem proprietarii vieții noastre; nu trebuie să dezertăm din postul pe care ni l-au atribuit Dumnezeu și natura; dacă este îngăduită sinuciderea celor care suferă prea mult, sînt tolerate toate sin-

---

et relativement au duel, Paris, 1755; Gauchat, *Lettres critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, Paris, 1756; Dupin, *Observations sur une livre intitulé De l'esprit des lois*, Paris, 1757–1758; *La Religion vengée*, Paris, 1757; Caraccioli, *La Grandeur d'âme*, Frankfurt, 1761; Lefranc de Pompignan, *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, Le Puy, 1763; Formey, *Principes de morale*, Paris, 1765; Lacroix, *Traité de morale ou Devoirs de l'homme envers Dieu, envers la société et envers lui-même*, Paris, 1767; Flexier, *Catéchisme philosophique ou Recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, ediția a 2-a, Paris, 1777; Simon de La Boissière, *Les Contradictions du livre intitulé De la philosophie de la nature*, Paris, fără dată; abatele Barruel, *Les Helviennes*, ediția a 6-a, Paris, 1823; *La Petite Encyclopédie ou Dictionnaire des philosophes*, fără loc și dată; Camuset, *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du Système de la nature*, Paris, 1771; Castillon, *Observations sur le livre intitulé Le Système de la nature*, Paris, 1771; d'Audierne, *Instructions militaires*, Rennes, 1772; Dumas, *Traité du suicide ou du meurtre volontaire de soi-même*, Amsterdam, 1773; Richard, *Défense de la religion*, Paris, 1775; *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, Lille, 1785; *Dictionnaire de Trévoux*, 1771.

uciderile, căci ideea de suferință insuportabilă este relativă în cazul fiecăruia; suveranul are drepturile sale asupra vieții noastre; societatea pătimește din cauza sinuciderii; suicidul e interzis la toate națiunile luminate; natura ne cere să iubim viața.

Urmează zece obiecții pe care le-ar putea aduce adepții suicidului și răspunsurile care le trebuie adresate. 1) Legea nu condamnă suicidul, pentru că există întotdeauna excepții. Răspuns: excepțiile sînt prevăzute tocmai pentru a apăra viața. 2) Căutarea fericirii prevalează asupra dragostei de viață. Răspuns: suicidul aduce cu sine nenorocirea veșnică. 3) Trupul nostru e vrednic de dispreț. Răspuns: conservîndu-l, avem ocazia să suferim, și deci să progresăm întru virtute. 4) Nu se provoacă nici o vătămare sufletului ucigîndu-l, pentru că este nemuritor. Răspuns: îl privăm de plăcerea virtuții. 5) Viața este o binefacere, dar putem să renunțăm la o binefacere dacă trebuie să o plătim prea scump. Răspuns: fericirea veșnică nu este niciodată plătită prea scump. 6) Sinuciderea permite evitarea crimelor. Răspuns: e ca și cum am spune că putem să ne otrăvim pentru a evita boala. 7) Toate popoarele practică sinuciderea. Răspuns: toate popoarele luminate o condamnă. 8) Natura ne îndeamnă să fugim de rău. Răspuns: dacă Dumnezeu ar vrea să ne cheme la el, ne-ar face pur și simplu să murim. 9) A te sinucide este un act de curaj. Răspuns: este un act de slăbiciune sau de furie. 10) Cînd Dumnezeu, proprietarul casei care este trupul nostru, deteriorează această casă distrugîndu-ne sănătatea, e un semn că locatarul trebuie să o părăsească. Răspuns: noi nu sîntem locatarii trupului nostru, ci paznici, însărcinați să apere casa. Din această enumerare heteroclită, autorul conchide că suicidul este întotdeauna o crimă, chiar la păgînii iluștri, și aprobă sancțiunile penale, pe care le crede eficace: „Intenția legislatorilor a fost de a înspăimînta, și, pînă la un anumit nivel, succesul corespunde dorinței lor."

În 1761, Caraccioli, în *La Grandeur d'âme*, consideră că trebuie să fii „cu adevărat imbecil" ca să găsești o oarecare solemnitate în suicid, care ne precipită în infern. Chiar dacă nu există certitudine absolută în legătură cu acest aspect, e stupid să-ți asumi riscul. În 1763, în *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, Lefranc de Pompignan critică admirația filozofilor pentru sinuciderile antice. În 1765, protestantul Formey, în *Principes de morale*, condamnă toate sinuciderile în numele legii naturale. După el, argumentele catolice ale soldatului care trebuie să rămînă în post și de ascultare a celei de-a cincea porunci nu sînt prea eficace, pentru că, în anumite cazuri, pot fi interpretate în favoarea sinuciderii. La rigoare, pot fi iertați, spune el, doar cei care se ucid „pentru că răbdarea le-a ajuns la capăt, iar bolile sau chinurile îi aruncă în ghearele deznădejdii". În 1767, Lacroix, în *Traité de*

morale ou Devoirs de l'homme envers Dieu, envers la société et envers lui-même, califică atitudinea lui Cato și Brutus drept „orgoliu prostesc" și atribuie sinuciderea acestora slăbiciunii.

În 1771, Flexier îi critică „pe copiii bunului plac", care caută să ierte toate sinuciderile, în timp ce Simon de La Boissière, în *Les contradictions du livre intitulé De la philosophie de la nature*, contestă distincțiile care se stabilesc între tipurile bune și rele de sinucidere; ele nu pot decît să contribuie la „diminuarea ororii pe care trebuie să o cauzeze un asemenea atentat împotriva propriei persoane". Sinuciderea este întotdeauna dovada unei „josnicii sufletești". Abatele Barruel și *Petite Encyclopédie* denunță complezența contemporanilor față de moartea voluntară. Tot în 1771, Camuset, în *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du Système de la nature*, și Castillon, în *Observations sur le livre intitulé Le Système de la nature*, îl critică pe d'Holbach și reafirmă că sinuciderea este cu adevărat o ofensă adusă lui Dumnezeu și societății.

În 1772, părintele d'Audierne, în *Instructions militaires*, condamnă orice formă de sinucidere, directă sau indirectă: să te arunci în aer o dată cu corabia sau cu edificiul pe care îl aperi pentru a evita să cadă în mîinile inamicului este un păcat împotriva lui Dumnezeu, împotriva patriei, împotriva naturii, împotriva legilor civile și canonice. Nu trebuie să ne sacrificăm viața nici chiar pentru a o salva pe a altuia și, cu atît mai mult, ca să evităm sărăcia, să scăpăm de o ispită, să ne salvăm onoarea.

În 1773, protestantul Dumas publică la Amsterdam un *Traité du suicide ou du meurtre volontaire de soi-même*, care este un rechizitoriu împotriva tuturor formelor de moarte voluntară. El își propune să respingă toate argumentele filozofice și îl critică pe juristul Beccaria, care cerea scoaterea suicidului de sub incidența penală. Pentru el, ca și pentru coreligionarul său Formey, sinuciderea, fiind o crimă, trebuie pedepsită, iar pedepsele aplicate trebuie să impresioneze cugetele pentru a evita molipsirea. În 1775, Richard, în *Défense de la religion*, critică sinuciderile antice, în special pe cea a lui Pitagora. În 1785, *Exposition de la doctrine des philosophes modernes* asimilează suicidul cu paricidul și regicidul.

Dicționarele și enciclopediile afișează la articolul „suicid" păreri dintre cele mai ostile. Opinia adoptată de *Dictionnaire de Trévoux* este lapidară: „Suicidul este metoda lașilor, care nu au nici răbdarea de a se suporta pe ei înșiși, nici curajul de a îndura povara unei nenorociri, iar Cato, înjunghiindu-se, a fost mai degrabă primul dintre extravaganți decît primul dintre romani." Creștinul care se sinucide de teama chinurilor veșnice este un furios, iar cel care o face din filozofie este un nebun, continuă dicționarul, care critică aspru exemplul negativ dat de literatură, teatru și de cei mari în acest domeniu.

Nici *Encyclopédie méthodique* nu este mai favorabilă. Mai exact, ea exprimă două opinii diferite, ceea ce subliniază o dată în plus caracterul heteroclit al întreprinderii, prea des considerată ca un bloc monolitic de propagandă filozofică. Astfel, articolul „suicid" este tratat aici de două ori, de autori diferiți. În volumul *Jurisprudence*[2], autorul se mulțumeşte să reamintească pedepsele aplicate sinucigaşilor, evidenţiind excesele şi absurdităţile. Din spatele aparentei neutralităţi, transpare critica: „În zilele noastre, se condamnă cadavrele celor care şi-au ridicat viața singuri să fie tîrîte pe o leasă de nuiele, cu fața la pămînt şi apoi să fie spînzurate de picioare; şi sînt private de înhumare". Cînd e posibil, se judecă imediat, „pentru a face pilda pedepsei mai impresionantă"; dacă nu, se intentează proces memoriei vinovatului, „din cauza mirosului infect pe care îl răspîndeşte cadavrul". Dar toate acestea nu se aplică decît „celor care se sinucid cu sînge rece, cu întrebuințarea deplină a rațiunii şi din teamă de supliciu". Pe cei care se sinucid „în stare de demență" sau „care sînt înclinați spre rătăciri ale minții" nu-i mai sîcîie nimeni, iar în cazurile de incertitudine există prezumție de nebunie. Articolul aminteşte că suicidul din dezgust de viață era considerat în Roma antică „o trăsătură de filozofie şi de eroism" şi că nu se confiscau bunurile decît în caz de sinucidere comisă de un criminal deja judecat. Critica practicii contemporane este implicită.

OPOZIȚIA RELIGIOASĂ

Tonul este complet diferit în articolul „sinuciderea" din volumul *Théologie*, redactat de abatele Bergier, canonic la Notre-Dame şi preot confesor al ducelui de Orléans (Monsieur)[3]. Autor a mai multor opere antifilozofice, dintre care *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la nature* (1711), în care se dovedeşte adept al celor mai severe pedepse — în scop disuasiv — în privința sinuciderilor, redactează un adevărat rechizitoriu împotriva morții voluntare.

Atitudinea e limpede din capul locului: sinuciderea este de fapt „acțiunea de suprimare a propriei vieți pentru eliberarea de o nenorocire pe care nu ai curajul să o suporți". Această conduită este din ce în ce mai frecventă în zilele noastre: „Actele noastre publice au prezentat mulțimea sinuciderilor care au avut loc în secolul nostru; cu greu vom găsi una singură care să nu se tragă mai de aproape sau mai de departe din libertinaj." Romanii cel

---

[2] *L'Encyclopédie méthodique*, sub direcția lui Diderot şi d'Alembert, vol. VII, *Jurisprudence*, ed. Paris–Liège, 1787.

[3] Ibid., *Théologie*, vol. III, Paris, 1790.

puţin se sinucideau din motive autentice; în ce ne priveşte, o facem „cînd ne-am pierdut banii sau în excesul unei patimi nebuneşti pentru un obiect care nu merită osteneala.“ Evoluţia acestui flagel e datorată spiritului filozofic: „În zilele noastre, utilizarea greşită a filozofiei a fost împinsă pînă într-acolo, încît se pretinde să se facă apologia acestei crime.“ „Mai mulţi necredincioşi“ pretind că sinuciderea nu este interzisă nici de legea naturală, nici de legea divină şi, pentru a confirma aceasta, se bazează pe atitudinea anumitor martiri, încuviinţaţi de Sfinţii Părinţi.

E tocmai ceea ce se angajează abatele Bergier să respingă. Dumnezeu ne dă viaţa, care este o binefacere, „orice ar spune despre asta gînditorii atrabiliari“, şi numai el poate să dispună de ea. Noi primim viaţa pentru a sluji societăţii, şi fiecare îşi are utilitatea sa: „Chiar dacă n-ar sluji decît ca să dea o pildă de răbdare şi ar fi mult, şi nimic nu-l poate autoriza s-o facă.“ Celui care se sinucide îi lipseşte virtutea, căci nu e capabil să sufere. Mai mult, dacă se sinucide, e capabil să ucidă şi pe alţii: este un criminal potenţial. Nenorocirile pe care le îndurăm sînt întotdeauna meritate; nu avem dreptul să ne sustragem de la ele.

Apoi, abatele Bergier răspunde obiecţiilor: sinuciderea privează societatea de un membru, ceea ce este mai grav decît să o priveze de o naştere ipotetică prin celibatul preoţesc. Şi Isus? Nu s-a sinucis? Întrebare străveche, ridicată încă din vremea Sfinţilor Părinţi, şi pe care anumiţi filozofi nu au ezitat să o pună din nou pentru a pune Biserica în încurcătură. Astfel, d'Holbach scria în lucrarea lui *Système de la nature*: „Creştinismul ca şi legile civile ale creştinilor sînt foarte inconsecvente cînd condamnă sinuciderea. [...] Mesia, adică fiul Dumnezeului creştinilor, dacă este adevărat că a murit de bunăvoie, a fost evident un sinucigaş. Acelaşi lucru poate fi spus despre un număr mare de martiri care s-au supus chinurilor şi morţii de bunăvoie, sau despre pocăiţi, care şi-au făcut un merit din a se distruge încetul cu încetul.“[4] Barbeyrac, d'Alembert, Delisle de Sales, Rochefort, Mérian au ridicat şi ei problema la care abatele Bergier răspunde cum poate.

Isus, spune el, îşi dă viaţa pentru a o salva pe cea a tuturor oamenilor; aceasta nu este o sinucidere, ci un sacrificiu, fără a socoti că ştia că va învia. În *L'Examen du matérialisme*, el adaugă un răspuns inadecvat: Isus nu s-a sinucis, „cel puţin dacă nu vrem să-l acuzăm pe Socrate de aceeaşi crimă“, ceea ce tocmai făceau mulţi apărători ai moralei tradiţionale.

În ce-i priveşte pe martiri, nici în cazul lor nu putem vorbi de o sinucidere, pentru că intenţia lor nu era de a se distruge, ci de a arăta per-

---

[4] D'Holbach, *Système de la nature*, XIV (cf. trad. rom. de Dan Bădărău, *Sistemul naturii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 271).

secutorilor inutilitatea strădaniei lor: „caritatea eroică“ este cea care a contribuit la încetarea persecuțiilor. Cît despre fecioarele care, ca sfînta Pelaghia, s-au sinucis pentru a se salva de viol, ele au făcut bine, căci, lăsîndu-se violate, „exista întotdeauna pericolul de a consimți la păcat și de a ceda slăbiciunii naturii“: mai degrabă moartea decît să riști cea mai mică bănuială de bucurie trupească.

Dar sinuciderile biblice? Aici, distincțiile se impun. Abimelec, Saul, Ahitofel, Zimri sînt niște blestemați; Razis este în aceeași situație cu martirii; Samson și Eleazar își sacrifică viața pentru neam, deci nu sînt adevărați sinucigași. Exceptînd cazurile cu totul speciale, a cincea poruncă are valoare absolută: „Să nu ucizi“... numai dacă societatea nu o cere, ca în caz de război sau printr-o decizie a justiției.

Printre cazuiști, opoziția la suicid rămîne la fel de sistematică ca în perioada precedentă. Se remarcă totuși la Sfîntul Alfons de Liguori un anumit număr de excepții, dar acestea nu privesc decît situații foarte puțin obișnuite. În *Îndrumarul său practic pentru duhovnici*, amintește că „nu este îngăduit nimănui să se sinucidă direct și în mod deliberat, fără autoritatea sau inspirația divină, prin care mai mulți martiri și-au suprimat viața fără păcat. Astfel, funambulii (adică cei care se balansează pe corzi legate în locuri înalte), cei care înghit otrăvuri sau care se lasă mușcați de vipere, punîndu-și viața în pericol, comit un mare păcat“[5].

Apoi, mustrîndu-i pe cazuiștii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, adaugă: „Este uneori îngăduit să te expui pericolului pentru cauze legitime, conform învățăturii comune a multor doctori. Astfel, soldatul nu trebuie să-și părăsească postul, chiar dacă prevede că moartea îl va lovi, și această opinie este generală. Este îngăduit să-ți cedezi hrana unui prieten care este în suferință, ca și, altuia, pluta căreia ți-ai încredințat salvarea ta; [...] ea este chiar mai probabilă, căci există o mare diferență între a-ți suprima viața și a înceta să-ți aperi viața, ceea ce este licit cînd există o cauză legitimă. [...] Este îngăduit, în caz de incendiu, să te arunci pe fereastră, doar să ai speranță că scapi în acest fel de o moarte iminentă.“ În același fel, „este licit să dai foc corăbiei, chiar cu punerea în pericol a propriei tale vieți, atunci cînd binele general cere să nu cadă în mîinile inamicilor. [...] Cu toate că o tînără fată nu poate să-și ia viața, ea poate totuși să se expună pericolului morții pentru a nu fi violată; iar acest lucru nu pare condamnabil, dacă o face din dragoste de castitate, cît și din pericolul de păcătuire ce rezultă întotdeauna din asemenea ocazii. Este îngăduit unui vinovat să nu fugă, atunci cînd are posibilitatea, și chiar să se

[5] *Œuvres complètes du bienheureux Alphonse Marie de Liguori*, Paris, 1837, vol. 23, pp. 426–427.

prezinte în fața judecătorului pentru a suferi o condamnare, chiar dacă pedeapsa la care se expune ar fi moartea."

Referitor la mortificări, Alfons de Liguori scrie: „Este îngăduit să te mortifici prin posturi și penitențe, din dragoste de virtute, chiar dacă ar trebui să-ți scurtezi viața cu mai mulți ani (totuși, cu condiția ca aceste penitențe să fie tainice), pentru că există diferență între a-ți scurta într-un mod lăudabil viața cu mai mulți ani și a îngădui scurtarea din slăbiciunea pentru virtute." Prin aceasta, se expune criticii filozofilor, în special celei a lui d'Holbach, care nu scapă ocazia să pună în evidență înrudirea dintre sinucidere și mortificare. În sfîrșit, admite „că nu ești niciodată obligat să-ți conservi viața (numai dacă nu este necesară binelui general) prin mijloace extraordinare sau foarte dureroase, ca amputarea unui picior, extracția pietrei sau alte remedii asemănătoare".

Teologii și moraliștii au obiceiul să asocieze problema mutilării cu cea a suicidului. Asupra acestui subiect, dezacordul este profund în ce privește castrarea, curent practicată la cererea episcopilor pentru a întreține corurile propriilor catedrale. Cel mai mare număr de castrați se găsește la capela pontificală, și acest obicei nu va înceta decît la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Alfonse de Liguori o admite deci, chiar dacă cu reticență, „cu condiția ca totuși copilul să consimtă la asta și să nu-și riște viața, pentru că menținerea vocii pentru cei care sînt în mizerie poate să le fie de o mare importanță și să le schimbe destinul; căci eunucii pot să pară utili binelui general, contribuind prin cîntecul lor la reținerea credincioșilor la sînul bisericilor; pentru că, într-un cuvînt, această operație a degenerat în obicei și este autorizată de unii prelați".

SCRIERILE ÎMPOTRIVA SUICIDULUI ÎN ANGLIA

Chiar dacă este rigidă, ca în cazul celei profesate de abatele Bergier, sau suplă, ca la Alfons de Liguori, opinia catolică e îngrijorată de evoluția ideilor favorabile sinuciderii. Aceeași reacție e prezentă în lumea protestantă. În Anglia, nonconformiștii, care iau locul puritanilor, îi acuză pe deiști de demoralizarea societății. Richard Steele și Thomas Beach se ridică împotriva cultului lui Cato în înalta societate[6]. În 1730, Henley scrie un *Cato condamnat*[7]. Berkeley atribuie înmulțirea numărului de sinuci-

[6] R. Steele, *Tracts and Pamphlets*, ed. R. Blanchard, New York, 1967.

[7] Henley, *Cato Condemned, or the Case and History of Self-Murder*, Londra, 1730.

deri „filozofiei minore": „Atîta timp cît prevalează filozofia minoră, vom vedea zi de zi mai multe sinucideri", scrie el în *Alciphron*[8]. Şi autorul *Maladiei engleze*, George Cheyne, îi consideră răspunzători pe propagatorii filozofiei antice. John Wesley, fondatorul metodismului, sugerează înăsprirea pedepselor aplicate sinucigaşilor şi lăsarea cadavrului să putrezească pe spînzurătoare, în timp ce alţii cer utilizarea cadavrelor pentru disecţii. Anumiţi pastori protestanţi refuză să-i înhumeze pe sinucigaşi, chiar în cazul în care au fost recunoscuţi drept nebuni[9]. Pentru mulţi, Satana este tot timpul activ şi determină un număr crescînd de bărbaţi şi femei să se sinucidă. În 1726, Isaac Watts repetă acest lucru, scriind *O apărare împotriva ispitei sinuciderii*[10]. În 1754, *Discursul despre sinucidere*, lucrare anonimă, recomandă postul şi rugăciunea pentru a lupta împotriva ispitei suicidului, iar în 1755 Francis Ayscough pronunţă un *Discurs împotriva sinuciderii*, făcîndu-l pe diavol răspunzător pentru această crimă[11].

Evenimente îngrozitoare vin să întărească această credinţă. *London Evening Post* din 11 septembrie 1760 anunţă că un faimos asasin, Francis David Stirn, s-a sinucis în închisoare după ce a scris pe zid: „O Lucifer, fiu al dimineţii! Cum te-ai precipitat tu în infern, în apropierea acestei celule." În 1765, un vizitiu lasă un bilet de sinucigaş, sub forma unui avertisment: „Nu-l lăsaţi niciodată pe diavol să se înstăpînească asupra voastră." În 1783, o femeie se îneacă după ce a scris că s-a luptat cu diavolul. În 1792, John Abbott se otrăveşte după ce, trezindu-se în timpul nopţii, a fost auzit spunînd: „Oh! Iată diavolul care pune stăpînire pe mine, rugaţi-vă pentru mine, rugaţi-vă pentru mine!"[12] Alteori, se relatează că au fost văzute fantome de sinucigaşi lamentîndu-se că sînt torturaţi în infern.

Metodiştii sînt cît se poate de convinşi de rolul Satanei în suicid. John Wesley relatează numeroase cazuri în ziarul său, *Arminian Magazine*. Astfel, în 1763, Richard Rodda declară: „Diavolul mă împingea să mă nimicesc. Într-o zi, cînd aveam un brici în mînă, îmi spune că era un bun instrument pentru asta. Adăugă că, dacă o voi face, voi fi fericit pentru totdeauna. Dar ceva în mine răspunse că nici un ucigaş n-avea viaţa

---

[8] *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. T.E. Jessop, Londra, 1950, vol. III, p. 92.

[9] E. Umfreville, *Lex coronatoria*, Londra, 1760.

[10] I. Watts, *A Defense against the Temptation of Self-Murder*, Londra, 1726.

[11] F. Ayscough, *A Discourse against Self-Murder*, Londra, 1955.

[12] Cazuri relatate de M. MacDonald şi T. Murphy, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford, 1990, p. 212.

veşnică în el [...]. La sfîrşit, aruncai briciul la pămînt şi căzui în genunchi. Dumnezeu mă auzise şi l-a izgonit pe nimicitor."[13]

Arminian Magazine este o sursă abundentă de istorii de acest gen. Predicatorii metodişti îşi povestesc în autobiografii şi răfuielile pe care le au cu diavolul. Este cazul lui John Valton, vechi catolic şi fiu de imigranţi francezi, îmboldit de mai multe ori de Satana să se spînzure, la fel ca şi poetul William Cowper, un evanghelist cu spirit exaltat.

Dar, pe de altă parte, metodiştii sînt acuzaţi de anglicani de a fi ei înşişi agenţi ai sinuciderii pentru că răspîndesc spaima de infern. În august 1743, *Norwich Gazette* îl face pe predicatorul Balls răspunzător de moartea unei femei. Anglicanul John Jones îl acuză pe predicatorul John Berridge de a-şi fi adus auditorii în pragul deznădejdii şi de a fi cauzat sinuciderea a opt dintre ei. *Times* reia aceleaşi acuzaţii; predicilor metodiştilor — se poate citi în numărul din 3 mai 1788 — „trebuie să le atribuim numeroasele sinucideri care se comit în Londra şi în împrejurimi". Pe data de 4 aprilie a aceluiaşi an, *Times* publică scrisoarea unui predicator din Daverhill, care se plînge de a fi acuzat de sinuciderea unei femei pentru că spusese congregaţiei sale că erau cu toţii damnaţi dacă nu îi urmau învăţătura. Mai mulţi medici specialişti în boli mintale confirmă acest lucru: după părerea lui Alexander Crichton şi William Pargeter, metodiştii favorizează melancolia suicidară prin obsesia pe care o au privind infernul şi fericirea veşnică[14].

În Anglia, complexitatea situaţiei religioase face ca dezbaterea să fie în acelaşi timp mai haotică şi mai însufleţită. Mitul „maladiei englezeşti" este temeinic înrădăcinat şi generează înmulţirea scrierilor acuzatoare, căutîndu-i pe cei răspunzători pentru acest fenomen. Iar scrierile respective întreţin mitul: din moment ce se discută atîta despre sinucidere în această ţară, iată dovada că e mai afectată decît altele. Găsim efectiv aici un număr mai mare de tratate referitoare exclusiv la moartea voluntară decît în toată Europa continentală, unde problema este abordată în cadrul unor lucrări de morală sau de critică socială mult mai generale. Termenul de suicid sau de omor de sine apare rar în titlurile cărţilor publicate pe continent, deoarece moartea voluntară este aici o problemă particulară într-un ansamblu mai vast. În Anglia, este un centru de interes în sine.

Mai mult, acuzaţiile sînt divergente şi contradictorii. Pe de o parte, sînt făcute răspunzătoare de creşterea ratei sinuciderilor libera cugetare, spiritul filozofic, ateismul unei părţi a aristocraţiei, factor de demoralizare, şi, pe

---

[13] *Arminian Magazine*, vol. IV, 1784, p. 356.

[14] A. Crichton, *An Inquiry into the Nature and Origin of Mental Derangement*, Londra, 1798; W. Pargeter, *Observations on Maniacal Disorders*, Reading, 1792.

de altă parte, excesul de zel religios, exaltarea, fanatismul nonconformiştilor şi al sectelor, factor de deznădejde escatologică. Între cele două, clerul anglican, care se interpune ca model de echilibru, favorizează o religie raţională şi naţională, ostilă exceselor, factor de armonie psihologică şi socială, cea mai bună garanţie contra sinuciderii.

FILOZOFII: FAVORABILI SUICIDULUI?

Pe continent şi, în special, în Franţa, situaţia este în aparenţă mai simplă şi mai maniheană. Se înfruntă două tabere: cea a moralei tradiţionale, apărată concomitent de Biserica catolică şi de statul absolutist, şi cea a moralei raţionale, suplă şi critică, întemeiată pe valori mai mult umane decît religioase, apărată de susţinătorii „spiritului filozofic". Primii îi acuză pe ceilalţi de a fi factori ai demoralizării, ai coruperii moravurilor, subminînd fundamentele divine ale moralei şi favorizînd suicidul liber ales, factor de disoluţie socială.

Viziune caricaturală, ce nu rezistă unei analize mai amănunţite. Cei care sînt numiţi filozofii Luminilor sînt, de fapt, foarte departe de a fi apologeţi ai suicidului. Poziţia lor în această problemă e fluctuantă şi se sustrage oricărei tentative de sistematizare. De altfel, ei refuză să fie consideraţi instigatori ai morţii voluntare. Dacă oamenii se omoară, fenomenul nu are loc din cauza raţionamentelor filozofice, ci pentru că aceştia suferă fizic sau mental, declară ei. „Dar pe oameni nu maximele îi determină să ia o hotărîre atît de extremă, scrie d'Holbach (unul dintre cei mai indulgenţi faţă de sinucidere), ci un temperament întărîtat de supărări, o constituţie bilioasă şi melancolică, un viciu de organizare, un deranjament al maşinii omeneşti; necesitatea, şi nu vreo speculaţie a raţiunii, este ceea ce face să se nască în om gîndul de a se nimici. Nimic nu împinge pe cineva la acest gest, cît timp îşi păstrează raţiunea, sau cît timp mai are speranţă, acest balsam suveran al tuturor relelor."[15]

E suficient să cercetăm conduita personală a acestor „maeştri ai gîndirii" pentru a constata că nu dau deloc exemplul unei atitudini suicidare. Cîţi filozofi şi-au luat viaţa? Nici unul dintre cei mai renumiţi. Trebuie să aşteptăm 1794, cu sinuciderea lui Chamfort, din raţiuni foarte puţin filozofice; ceilalţi, foarte puţin numeroşi, sînt nume obscure, ca Pidansat de Mairobert. Sinuciderea suedezului Johann Robeck a făcut mare vîlvă, dar este un caz unic. Nu e de altfel deloc cunoscut. Luteran convertit la catolicism care căutase să intre în Compania lui Isus, e înfăţişat mai ales ca un spirit fragil. În 1735,

---

[15] D'Holbach, *Système de la nature*, I, 262–263 (cf. *Sistemul naturii*, trad. rom. cit., p. 272).

scrie un tratat în latină ce justifică sinuciderea, *De morte voluntaria philosophorum vivorum et bonorum vivorum*. Abia-şi terminase cartea, că se îmbracă cu cele mai frumoase veşminte ale sale, închiriază o mică ambarcaţiune la Bremen, se îndepărtează de mal vîslind, apoi dispare. Corpul său va eşua pe mal cîteva zile mai tîrziu, iar tratatul îi va fi publicat anul următor.

Cazul e spectaculos, dar putem oare să facem din el un model de atitudine filozofică? Filozofii Luminilor iubesc prea mult viaţa pentru a imita acest act disperat. Nici măcar Rousseau, atît de des mizerabilist, nu e ispitit de aventură. În mod masiv, filozofii, confruntaţi cu dilema lui Hamlet, aleg în ce-i priveşte „a fi". Nu sînt deloc decişi să moară pentru idei. Martiriul şi sacrificarea vieţii sînt mai degrabă semne de fanatism, pe care-l combat: „Aş vrea într-adevăr să fiu confesorul adevărului, nu martirul lui", scrie Montesquieu. Iar Voltaire confirmă: „Nu vreau să sporesc numărul martirilor." Filozoful de la Ferney nu găseşte decît ironie muşcătoare pentru exaltaţii de toate felurile care se lasă ucişi pentru a-şi apăra ideile: Polyeucte este un „prost", pentru acelaşi motiv ca şi fanaticii atei, „atît de smintiţi, încît trebuie să-i ducem la spitalul de nebuni". Nici ilustrele sinucideri din Antichitate nu îi inspiră mai multă admiraţie: istoria Lucreţiei este o fabulă pe care Cunigunda se fereşte să o imite. Pentru alţii, ca Regnard, ea este subiect de glume deocheate.

Nici Socrate nu scapă de critică: în 1763, spectatorii unei tragedii îl aplaudă pe prietenul său Criton care-l sfătuieşte să-şi ia picioarele la spinare[16], şi nu mai are deloc emuli în secolul al XVIII-lea: filozoful Wolf, ameninţat de regele Prusiei că-l va spînzura dacă nu părăseşte universitatea din Halle unde preda ateismul, se grăbeşte să o şteargă. Italianul Radicati, emigrat în Anglia, scrie: „E un precept general acceptat în acest secol luminat că un om înţelept nu trebuie să se expună niciodată nici la cel mai mic pericol vrînd să instruiască un mojic, sau pentru a respinge o opinie dominantă, oricît de dăunătoare ar fi pentru societate. Căci sînt privite ca ridicole şi himerice ideile patriotice pe care eroii Antichităţii le proslăveau. Acei faimoşi greci şi romani [...] ar fi socotiţi astăzi smintiţi, nedemni de viaţă, prin exemplul negativ pe care l-ar da oamenilor."[17]

În definitiv, filozofii, din motive diferite, propovăduiesc aceeaşi atitudine practică pe care o adoptă biserica: să rămînem în viaţă. Ca şi oamenii Bisericii, şi ei condamnă acest substitut de suicid care este duelul şi nu găsesc cuvinte destul de dure împotriva acestui viciu aristocratic,

---

[16] *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal* etc., ed. M. Tourneux, 16 vol., Paris, 1877–1881, vol. V, p. 286.

[17] Radicati, *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*, Rotterdam, 1736, I, 15.

comparabil, după d'Holbach, cu sacrificiile umane, iar, după d'Argens, cu antropofagia; Diderot biciuieşte „legile sanguinare ale unei chestiuni privind onoarea" împotriva cărora trebuie luptat utilizînd chiar prejudecățile religioase. Voltaire, Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Sedaine se ridică violent împotriva duelului şi acuză clerul de prea multă îngăduință în această privință. Ei se felicită să constate că — fenomen la care concură şi laşitatea — frecvența acestor omoruri rituale scade, şi preconizează măsuri mai severe, pe care un judecător de la Paris, Gorguereau, le sistematizează într-un tratat din 1791[18].

Un alt punct de convergenţă între filozofi şi Biserică, dar întotdeauna din motive diferite: nu trebuie să cauți moartea, dar nici nu trebuie să te temi de ea. Filozofii acuză clerul de a cultiva, în cadrul unei pastorale a fricii de infern, teama de moarte, din cauza a ceea ce-i urmează imediat, judecata. De aceea, se străduiesc să combată imaginarul macabrului. „Moartea nu este nimic", scrie Glénat în 1757 în *Contre le craintes de la mort*. La rîndul lui, d'Holbach încearcă să demistifice trecerea în moarte în *Réflexions sur les craintes de la mort* şi în *Système de la nature*; Voltaire procedează la fel în 1766, în *Sophronime et Adelos*. D'Holbach propune să se înlocuiască „reprezentarea" morţii prin „conceptul" de moarte, viziunea terifiantă şi inexactă prin noţiunea intelectuală. Moartea creştină e înspăimîntătoare şi inumană: „Pe patul de moarte, tremură, asemenea unui criminal, la apropierea judecătorului suprem. Ideea unui Dumnezeu remunerator sau răzbunător îl împiedică să se consacre ultimelor efuziuni ale naturii. Îşi îndepărtează cu răceală familia, prietenii, pentru a se pregăti să apară în fața tribunalului suprem", scrie Sylvain Maréchal[19].

În schimb, clerul şi filozofii se regăsesc în a declara că moartea ne face un mare serviciu, eliberîndu-ne de nenorocirile existenţei. Tot d'Holbach este cel care, în *Réflexions sur les craintes de la mort*, încearcă să ne convingă că „este bine să stabilim cîteva principii adecvate să ne diminueze ataşamentul faţă de viață şi, în consecinţă, să ne facă să privim moartea cu mai multă indiferenţă". Moartea, spune el, curmă fulgerător bătrînețea şi neajunsurile ei; suma nenorocirilor depăşeşte suma binefacerilor în această viață; chiar şi cei care sînt bogaţi şi stimaţi sînt nefericiți, deoarece sînt expuşi invidiei şi tulburați de patimi; printre oameni, găsim „unul la zece mii" care să fie fericit. Astfel, moartea „nu poate decît să producă în favoarea lor o schimbare adesea avantajoasă".

---

[18] Vezi, legat de acest subiect, R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, 1978, pp. 298–300.

[19] P.-S. Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Grabit, 1800, p. XX.

Referitor la lumea de dincolo, filozofii sînt împărțiți, dar cu toții vor să pară liniștitori. Cei care cred într-un Dumnezeu își spun, convinși de bunătatea sa: „Caut nemurirea, și ea este în mine. Suflet al meu, înalță-te! Grăbește-te în necuprins! Intră în marea Ființă", scrie Montesquieu. Dumnezeul deiștilor nu a prevăzut un infern veșnic, nu este un Dumnezeu răzbunător; putem deci să pășim pragul cu încredere, așa cum ne invită Rousseau. Materialiștii sînt la fel de încrezători: „Moartea este sfîrșitul a toate, scrie La Mettrie; după ea, o repet, un abis, un neant veșnic; totul s-a spus, totul s-a făcut; suma celor bune și a celor rele este egală; nu mai există griji, nu mai există personaje de reprezentat: farsa e jucată."[20] Moartea este intrarea în neant, neimaginabilă în esență, dar a cărei cea mai liniștitoare comparație este cea a unui somn fără riscul coșmarurilor care-l făceau pe Hamlet să ezite.

În aceste condiții, de ce să mai stai pe gînduri? În final, atitudinea filozofilor se dovedește mai curînd ambiguă. Arătînd o slabă înclinație pentru sinucidere, privînd moartea de caracterul ei redutabil, ei nu pot să justifice dorința de a trăi decît făcînd un bilanț pozitiv al existenței, ceea ce nu este cazul tuturor, cum am văzut prin exemplul lui d'Holbach. De fapt, fiecare trece prin multe dificultăți în a găsi o poziție coerentă. În spatele siguranței de sine aparente, în spatele optimismului cam forțat, în spatele sarcasmelor și al nonșalanței, complexul lui Hamlet continuă să fie prezent.

SUICIDUL LITERAR: RAFINAMENT EPICURIAN SAU EXORCISM?

O trăsătură foarte tulburătoare a acestui secol în aparență atît de superficial este fascinația pentru moarte pe care o încearcă intelectualii, aspect minunat pus în valoare de Robert Favre, în teza sa *La Mort au siècle des Lumières*. Macabrul este pretutindeni prezent în literatură și, în special, povestirile despre sinucideri, cu adesea terifiante puneri în scenă. Or, acești autori care se cred eliberați de superstiții, care nu încetează să vorbească despre moartea voluntară, nu-și pun aproape niciodată capăt zilelor. Să vedem oare în această dialectică de atracție–respingere o modalitate de exorcizare a unei tendințe suicidare la unii dintre autori, iar la alții un mijloc de a se înfricoșa pentru a trăi mai intens plăcerile vieții, un suprem rafinament epicurian, cum sugerează Robert Favre? Nu e imposibil.

Prima constatare: se sinucid cu sutele în literatură, fără o vorbă de reprobare. Este imposibil să recapitulăm aici toate morțile voluntare de

---

[20] La Mettrie, *Système d'Épicure*, în *Œuvres philosophiques*, Berlin, 1774, p. 257.

care abundă romanele lui Bastide, Bernardin de Saint-Pierre, Charpentier, Madame de Charrière, Diderot, Dubois-Fontanelle, Florian, La Dixmerie, La Haye, Léonard, Lesage, Loaisel de Tréogate, Louvet, Mademoiselle de Lussan, Marivaux, Marmontel, Mouhy, abatele Prévost, Regnard, Restif de La Bretonne, Madame de Riccoboni, Madame de Tencin, Madame de Villedieu, Voltaire. Albert Bayet ne-a oferit referitor la acest aspect o scurtă trecere în revistă, clasînd aceste morţi după motive: sinucideri altruiste, sinucideri destinate salvării onoarei, sinucideri datorate remuşcărilor şi dorinţei de ispăşire, sinucideri din dragoste[21]. El a realizat aceeaşi cercetare în legătură cu teatrul, pentru a conchide: „Astfel, tragedia muribundă propagă aceeaşi morală pe care o propovăduia la naşterea ei. Pe bună dreptate îi reproşează abatele Desfontaines de a diminua «grozăvia suicidului». Nu numai că piesele pe care le-am văzut mai sus nu fac din sinucidere un subiect de groază, dar ele o prezintă, în cazuri bine determinate, ca soluţia firească, elegantă sau obligatorie."[22]

Ca şi în secolul al XVII-lea, tragedia oferă frumoase soluţii ce proslăvesc frumuseţea gestului suicidar:

Cînd totul e pierdut, cînd nu mai e nici o speranţă,
Moartea-i datorie, ruşine-i să mai rămîi în viaţă[23].

A eroilor dezarmaţi e cea din urmă soluţie[24].

... iar moartea — o clipă să rămînă,
Pe care viteazul o sfidează, iar laşul o amînă[25].

Cînd pericolul creşte, iar sprijin nu-ţi dă nici Înaltul,
Moartea alege-o tu însuţi, decît s-o ceri de la altul[26].

Să nu lăsăm nicicînd poporul să fie-arbitru sorţii
Ci mai degrabă, creştineşte, să ne dăm înşine morţii[27].

Tîrîţi nelegiuiţii-s să rabde grele chinuri.
Doar muritorii nobili de soarta lor dispun.
De ce s-aştepţi deci moartea din mînă de stăpîn?
De ce să-ndure omul atîta atîrnare?[28]

---

[21] A. Bayet, *Le Suicide et la morale*, Paris, 1922, pp. 636–640.
[22] *Ibid.*, p. 644.
[23] *Mérope*, II, 7.
[24] Marivaux, *Annibal*, V, 9.
[25] Crébillon, *Catilina*, V, 6.
[26] Decaux, *Marius*, V, 4.
[27] Lanoue, *Mahomet*, II, 4, 7.
[28] *L'Orphelin de la Chine*, V, 1.

Voltaire sintetizează în tirada lui Alzire impresia generală pe care o degajă tragediile Secolului Luminilor:

Nu mă sprijini, o, Doamne, deși te slujesc!
Porunca-ți: viața-mi n-am voie s-o sfîrșesc!...
E-o crimă, o, Doamne, cu glas tunător,
Să grăbesc un moment pregătit tuturor?
Amar e potirul — mă sperie un geamăt:
Scîrbavnica drojdie s-o beau pînă la capăt?
Să fie trupu-mi funest atîta de sfînt,
În veci să nu pot rupe-un fugar legămînt?[29]

Chiar autori renumiți pentru felul superficial de a aborda lucrurile se lasă cîteodată purtați de gînduri pline de deznădejde, ca Marivaux în *Spectateur français*[30]. Narațiuni amuzante precum *Les Lettres persanes* sînt punctate de masacre, de pasaje morbide: Robert Favre a vorbit despre ele ca despre o „frenezie a supliciilor și a sîngelui“[31]. E epoca în care circulă povestiri despre presupusa moarte cumplită a unor personaje reale: sinuciderea lui Rousseau, moartea lui Prévost în timpul unei autopsii, nebunia lui Gilbert, agonia lui Voltaire[32].

Și literatura mizează mult pe iluzia morții, ca și cum autorii ar căuta să producă teamă: „Nu există decît sinucideri aparente, pericole trucate, asasinate ratate, înhumări premature și miraculos îndreptate, letargii providențiale, suplicii întrerupte, salvări cu totul neverosimile, false fantome“[32]. Procedeul suicidului aparent nu numai că este utilizat în literatură, dar e și experimentat de anumiți artiști și autori: lui Hubert Robert îi place să-și provoace spaime escaladînd ruinele Colosseumului sau pierzîndu-se în catacombe. Alții simulează spînzurarea, căreia medicii Bichat și Cabanis i-au remarcat caracterul afrodisiac[33], și pe care marchizul de Sade o va utiliza în romanele sale, ca *La Nouvelle Justine*: „Experimentarea morții pentru a înviora sentimentul existenței și al plăcerii de care e legată, iată ceva pe care literatura o pune la îndemîna oricui. [...] Nu aceasta e oare de fapt străvechea dorință de a face o călătorie în ținuturile morții și de a reveni de acolo?“[34] se întreabă Robert Favre.

Totul este bun ca să evoce moartea: moda ruinelor, a mormintelor, a monumentelor funerare care decorează parcurile în stil englezesc, favorizînd

---

[29] Voltaire, *Alzire*, V, 3.

[30] R. Favre, *op.cit.*, p. 439.

[31] *Ibid.*, p. 430.

[32] *Ibid.*, p. 426.

[33] M.-F.-X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, 1800; P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1802, 2 vol.

[34] R. Favre, *op.cit.*, pp. 428–429.

meditația hedonistă despre fuga timpului și neantul vieții; cultivarea reveriei în vreun loc retras în mijlocul naturii, preconizată de Senancour în creierul Alpilor, care permite să împărtășești „teribila necesitate care plămădește pentru a distruge" pe care o evocă toamna, să reflectezi la toate nefericirile care întunecă condiția umană pentru „a face — după Feucher d'Artaize — moartea mai puțin hidoasă". „Dorința morții" este unul dintre sentimentele cel mai frecvent exprimate în mediile intelectuale ale secolului al XVIII-lea, de la abatele Barthélemy, care scrie în 1763: „Vă mărturisesc că sînt obosit să mai trăiesc și că nu mi-ar fi deloc greu s-o sfîrșesc", pînă la Rousseau, care declară în 1770: „De cum mi s-ar oferi aici, pe pămînt, să aleg ce aș vrea să fiu, aș hotărî: mort."

Complementar, e de bun gust să-ți deplîngi nașterea, intrarea în această lume de necazuri: „Îi blestem pe cei din care m-am născut", scrie Gilbert, care, împreună cu mulți alții, se face ecoul vorbelor lui Iov. Cel mai neînsemnat dintre lucruri este deci să refuzi tu însuți să transmiți viața: „De ce să dai viață celor care vă vor semăna?" întreabă Doamna de Staël, iar un erou al lui Diderot, Dorval, este deprimat la ideea de a deveni tată, de a arunca o ființă „într-un haos de prejudecăți, de extravaganțe, de vicii și de mizerii". Diderot, care totuși se opune suicidului, a rezumat într-o scrisoare către Sophie Volland o definiție a vieții ce pare împărtășită de mulți dintre contemporanii săi: „Să te naști în nevolnicie, în mijlocul durerii și al strigătelor; să fii jucăria ignoranței, a erorii, a nevoilor, a bolilor, a răutății și a patimilor; să revii pas cu pas la nevolnicie; din clipa în care gîngăvești pînă în clipa în care bați cîmpii, să trăiești printre escroci și șarlatani de toate soiurile, să te stingi între un om care îți ia pulsul și un altul care îți tulbură mințile; să nu știi de unde vii, de ce ești aici, unde te duci: iată ce numim prezentul cel mai important al părinților noștri și al naturii: viața."

Constatarea este surprinzătoare și răstoarnă reprezentările tradiționale ale Luminilor: secolul al XVIII-lea este pesimist, și o știm de la demonstrația lui Robert Favre. Pregătind romantismul, acest secol cochetează cu ideea morții, iar sinuciderea ar trebui să fie unul dintre subiectele sale favorite de reflecție. Acest lucru poate căpăta aspectul unui joc literar confuz, apreciat de lumea bună, excitată să imite inovațiile venite de peste Canalul Mînecii. Nici măcar autorii care declară oficial că sînt împotriva morții voluntare nu scapă de această contaminare.

Cazul abatelui Prévost este un bun exemplu. Ciudat abate, de altminteri, cu o viață prea puțin religioasă, cum secolul va cunoaște mulți, de la Meslier la Sieyès. Acest fost elev al iezuiților, la început încadrat în armată, apoi în Compania lui Isus pe care o părăsește pentru o aventură de dragoste înainte de a se reîntoarce în armată, se izolează la benedictini după o perioadă vremelnică de desfrînare. O vreme predicator și

profesor de teologie, fuge din mînăstire şi trece în Anglia ca să scape de un mandat de arestare; devenit preceptor, din nou izgonit pentru o problemă amoroasă, pleacă în Olanda şi revine în Anglia, unde trăieşte cu o frumoasă aventurieră. Întors în Franţa, graţie protecţiei prinţului de Conti căruia îi devine preot confesor, copleşit de datorii, ameninţat cu Bastilia, fuge la Bruxelles, apoi la Frankfurt. Revenit la Paris aureolat de glorie literară, reia un crîmpei de viaţă preoţească şi moare de apoplexie în 1763, în pădurea de la Chantilly.

Caracterul accentuat macabru şi foarte sîngeros al romanelor şi povestirilor acestui personaj ambiguu şi derutant, înspăimîntat şi fascinat de moarte, i-a impresionat pe contemporani. În operele sale, personajele ucid şi se sinucid cu groază şi voluptate; sinuciderile sînt nenumărate şi par inevitabile, fatale, în timp ce în operele sale morale afişează o severă condamnare a acestui act. Jurnalul său, *Le Pour et le Contre*, reuneşte povestiri, deseori tragice, terminate cu lecţii de morală cît se poate de tradiţionale, care nu mai surprind sub pana autorului lui *Manon Lescaut.*

În 1734, suicidul unui *clergyman* englez îi dă ocazia să se consacre unei „reflecţii despre sinucidere". El explică aici că moartea voluntară este în toate cazurile o greşeală gravă. Dacă eşti creştin, scrie el, trebuie să te temi de damnare, iar să te sinucizi este demenţă: „Creştinul care se sinucide este nebun." Ori eşti filozof, şi atunci cel care îşi pune capăt zilelor nu e în toate minţile. Ce poate de fapt să spere sinucigîndu-se? „Această dorinţă, luată doar în sine, este o absurditate care nu răspunde nici unei raţiuni." Să-şi sporească desfătările? Dacă le aşteaptă de la hazard, are foarte puţine şanse să reuşească, şi renunţă la un lucru sigur pentru unul cu totul incert; dacă le aşteaptă de la Dumnezeu, nu are nici o şansă, căci forţează mîna Creatorului. Să se elibereze de suferinţe? E un lucru absolut iluzoriu, căci ar trebui atunci ca moartea să fie un alt nume pentru neant, „care este poate cea mai neverosimilă dintre toate himerele". Trebuie mai degrabă să se aştepte la agravarea suferinţelor, ca pedeapsă. „Autorul acestor reflecţii conchide că, elogiindu-i pe cei care-şi iau voluntar viaţa, înseamnă să-i preţuieşti pe nebuni şi furibunzi."[35]

Straniu personaj, ce pare să plutească în incoerenţă şi în legătură cu care ne întrebăm ce ar putea el să aştepte de la lumea de dincolo pe care refuză să o considere neant. Care dintre sinucideri o exorcizează pe cealaltă: cea pe care o prezintă în romanele sale, sau cea pe care o condamnă în *Le Pour et le Contre*? Fără îndoială, trebuie să acceptăm ambiguitatea lui Prévost, care, asemenea epocii sale, ezită între viaţă şi moarte, între rafinament şi grosolănie, între credinţă şi ateism.

---

[35] *Le Pour et le Contre*, vol. IV, Paris, 1734, p. 64.

EXPLICAȚIILE LUI MONTESQUIEU

Toți filozofii se interesează de suicid, dar, în timp ce unii îl condamnă fără ezitare, iar alți cîțiva, făcînd zarvă, revendică totala libertate de a dispune de propria lor viață, cei mai numeroşi şi cei mai cunoscuți se întreabă, ezită, se contrazic, nuanțează.

Atitudinea lui Montesquieu ilustrează bine aceste nuanțe. În trei rînduri, el evocă problema suicidului din perspective diferite. În 1721, îi consacră cea de-a şaptezeci şi şasea scrisoare persană, în care critică viguros reprimarea judiciară a suicidului: „În Europa, legile sînt foarte aspre cu cei care se sinucid: sînt omorîți pentru a doua oară, ca să zic aşa. Sînt tîrîți în batjocură pe ulițe; sînt stigmatizați; li se confiscă averile. Mi se pare, Ibben, că legile acestea sînt cu totul nedrepte. Cînd sînt copleşit de durere, de dispreț, de ce să fiu împiedicat să-mi pun capăt suferințelor şi să mi se răpească un leac ce se află în mîinile mele?“[36]

Montesquieu îşi propune să demonstreze că sinuciderea nu aduce nici un prejudiciu nici societății, nici Providenței. Societatea este bazată, spune el, pe un avantaj mutual; dacă nu mai beneficiez de un avantaj din acest contract, sînt liber să mă retrag. Viața mi-a fost dată ca un bun; dacă nu o mai resimt ca pe un bine, pot să o restitui. A doua obiecție: nu faceți decît să tulburați Providența şi ordinea naturală despărțind sufletul şi trupul pe care Dumnezeu le-a unit. Răspuns: „Vor exista oare mai puțină ordine şi mai puțină rînduială în univers cînd sufletul îmi va fi despărțit de trup? Credeți că această nouă aranjare este mai puțin desăvîrşită şi mai puțin dependentă de legi generale? Că lumea a pierdut ceva? Şi că operele lui Dumnezeu sînt mai puțin cuprinzătoare sau mai degrabă mai puțin urieşeşti? Credeți că trupul meu, devenit un spic de grîu, un vierme, o pajişte, s-a prefăcut într-o operă a firii mai puțin demnă de ea? Şi că sufletul meu, eliberat de tot ceea ce avea pămîntesc, a devenit mai puțin sublim?“ De fapt, numai orgoliul nostru îşi închipuie că sîntem într-atît de importanți, încît moartea noastră ar schimba ordinea naturii.

Scrisoarea nu se pronunță deci în legătură cu motivațiile sinuciderii, ci se limitează să arate că acesta nu e un delict. Totuşi, în ediția din 1754, Montesquieu adaugă prudent o a şaptezeci şi şaptea scrisoare, replică scurtă, timidă şi formală a lui Ibben către Usbek: nenorocirile ne ajută să ne ispăşim greşelile, şi trebuie să ne supunem Creatorului, care a vrut să ne unească sufletul cu trupul.

În 1734, Montesquieu revine la suicid în *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Examinează aici sin-

[36] Montesquieu, *Les Lettres persanes*, scrisoarea 76 (cf. trad. rom. de Ştefan Popescu, *Scrisori persane*, Editura Hyperion, Chişinău, 1993, p. 109).

uciderile din lumea romană, dar nu pare să împărtăşească entuziasmul admiratorilor Antichităţii. Dar face distincţii: „Brutus şi Cassius s-au sinucis cu o grabă care nu este scuzabilă; şi nu putem citi acest crîmpei din viaţa lor fără să avem faţă de republica astfel abandonată un sentiment de milă. Cato s-a sinucis la sfîrşitul tragediei; ceilalţi o începeau, într-un fel, prin moartea lor.“[37] De ce se sinucideau atîţia romani? Din cauza influenţei stoicismului, a tradiţiilor triumfurilor şi a instituţiei sclaviei, datorită cărora înfrîngerea devenea pentru conducători insuportabilă, din dorinţa de a scăpa judecăţilor şi confiscării bunurilor, „dintr-un fel de chestiune de onoare“ şi „dintr-o mare predispoziţie pentru eroism“. Mai mult, purtaţi de înflăcărare, comiteau sinuciderea fără să se gîndească la moarte. În acest caz, nu avem de-a face cu o judecată de valoare. Montesquieu termină acest pasaj printr-o analiză psihologică a atitudinii suicidare care, explică el, nu este nicidecum o căutare a morţii, ci un gest suprem de iubire de sine: „Amorul-propriu, predispoziţia noastră la autoconservare se transformă în atît de multe feluri şi acţionează în temeiul unor principii atît de contrare, încît ne determină să ne sacrificăm fiinţa din dragoste pentru propria-ne fiinţă; şi facem un asemenea caz de noi înşine, încît consimţim să terminăm cu viaţa dintr-un instinct natural şi obscur care face să ne iubim mai mult chiar decît propria-ne viaţă.“

Paisprezece ani mai tîrziu, Montesquieu adaugă un diagnostic medical, examinînd, de această dată, în *L'Esprit des lois*, „maladia engleză“, căreia nu îi contestă nicidecum realitatea şi pe care o atribuie efectelor fiziologice ale climei: „Istoria nu ne arată ca romanii să se sinucidă fără motiv; englezii se sinucid însă fără să putem găsi că au vreun motiv care îi împinge la aceasta; ei se sinucid chiar în plină fericire. La romani, această faptă era rezultatul educaţiei lor; ea ţinea de felul lor de a gîndi şi de obiceiurile lor; la englezi, ea este urmarea unei boli; ea ţine de starea fizică a organismului, fiind independentă de orice cauză. Probabil că este vorba de un defect de filtrare a lichidului nervos; organismul, ale cărui forţe motrice se află tot timpul în activitate, devine o povară pentru el însuşi; sufletul nu simte nici o durere, ci o anumită apăsare a existenţei. Durerea fizică este o suferinţă locală care ne trezeşte dorinţa de a vedea încetînd această durere; povara vieţii este o suferinţă care nu e localizată şi care ne trezeşte dorinţa de a sfîrşi cu această viaţă.“[38]

Această analiză îi permite lui Montesquieu să strecoare o critică socială, scoţînd în evidenţă că, dacă „legile civile din cîteva ţări au avut dreptate

---

[37] Id., *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XII.

[38] Id., *De l'esprit des lois*, partea a 3-a, XIV, 12 (cf. trad. rom. de Armand Roşu, *Despre spiritul legilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, pp. 295–296).

să stigmatizeze crima împotriva propriei persoane", în Anglia nu se mai pedepseşte cu asprime, deoarece se consideră că toţi sinucigaşii sînt nebuni — ceea ce, am văzut, nu este chiar exact. Departe de a face apologia morţii voluntare, Montesquieu se limitează, aşadar, să analizeze cauzele care-i împing în anumite civilizaţii pe indivizi la sinucidere şi să ceară o abolire a reprimării acestui act.

VOLTAIRE: „NU-ŞI IA ZILELE CEL DEMN DE A FI IUBIT"

Nici Voltaire, care glumeşte pe seama Lucreţiei, nu este mai entuziast. Sarcasmele şi le păstrează pentru sancţiunile religioase şi civile care vizează cadavrul şi penalizează familia sinucigaşului. Suicidul ca atare îl intrigă, îi stîrneşte mai mult curiozitatea decît simpatia. Vorbeşte foarte des despre el, se documentează şi caută motivele care împing anumiţi oameni să părăsească această viaţă de care el este atît de ataşat. Într-adevăr, temperamentul lui nu-l predispune spre moartea voluntară, cu excepţia anumitor perioade, cînd este cu totul copleşit de spectacolul prostiei omeneşti: „Doresc moartea", scrie el în 1753. Tot cumpănind la grozăviile de care sînt pline istoria şi societatea contemporană, se simte îngreţoşat de această viaţă ce pare atît de absurdă, „plină de zgomot şi violenţă, care n-are nici o noimă"; cîteodată, adoptă accente shakespeariene pentru a denunţa capcana existenţei, insuportabilă şi totuşi atît de dificil de părăsit. Omenirea nu este decît „o adunătură îngrozitoare de criminali nefericiţi", trăind pe acest mic şi ridicol glob care „nu conţine decît cadavre". Ea este un furnicar, unde contează doar supravieţuirea ansamblului: „Sîntem nişte furnici strivite fără încetare şi care se regenerează; şi, pentru ca aceste furnici să-şi reconstruiască furnicarul şi ca să inventeze ceva care să se asemene unei poliţii şi unei morale, cîte veacuri de barbarie!"[39]

Să ai o viziune atît de lucidă asupra omenirii şi să nu cedezi tentaţiei nihilismului este dovada unui temperament excepţional. Voltaire pare cîteodată surprins el însuşi de acest lucru. Pe urmele lui La Fontaine, scrie în 1764:

Mai bine să suferi decît să mori:
Iată deviza oamenilor.

Deviză ce poate părea culmea absurdului: de ce să te încăpăţînezi să rămîi spectatorul unei piese pe care o socoteşti odioasă, şi chiar să participi

---

[39] Voltaire, notă plasată pe marginea lucrării *Lois de Minos.*

la ea uneori? Dacă ar exista un om cu adevărat motivat să comită un suicid filozofic, acesta ar fi cu siguranţă Voltaire. Şi totuşi, niciodată n-a avut în vedere o astfel de plecare din rîndurile celor vii, aşa cum va fi şi cazul existenţialiştilor. Nu cei care descriu cel mai obsesiv iremediabila absurditate a acestei lumi sînt cei care o părăsesc de bună voie, ci aceia care sînt cei mai ataşaţi valorilor ei. Fără îndoială, luciditatea îi protejează pe primii de deziluzii, surse de deznădejde. Dacă e să-l credem pe Frederic al II-lea, Voltaire ar fi încercat o dată să se sinucidă, dar problema a fost uitată repede: „fie curaj, fie laşitate, fie filozofie", scrie patriarhul din Ferney, care trăieşte optzeci şi patru de ani. Principalele lui stimulente sînt ironia şi sarcasmul, voinţa de a denunţa odioasa farsă pe care o constituie istoria lumii, de a-i determina pe oameni „să mediteze la ei înşişi şi să simtă că nu sînt de fapt decît victimele morţii, care trebuie cel puţin să se consoleze unii pe alţii"[40]. Să iei omenirea în derîdere este cel mai bun mijloc de a nu participa la absurditatea ei: „Mă culc totdeauna cu speranţa să iau în rîs specia umană cînd mă trezesc. Cînd această facultate îmi va lipsi, acesta va fi un semn sigur că trebuie să plec."[41] Acest remediu împotriva disperării e puternic, după cum recunoaşte şi Diderot, care, terminînd *Essai sur les mœurs*, îi mulţumeşte lui Voltaire de a-l fi învăţat „indignarea".

Voltaire tratează cel mai amplu despre moartea voluntară în articolul „Despre Cato şi suicid" din *Dictionnaire philosophique*. Plecînd de la cazuri concrete, el schiţează o analiză a motivelor care determină anumite persoane să se sinucidă. Nu există oare şi o anumită latură ereditară? Aproape că „am văzut", scrie el la 17 octombrie 1769, sinuciderea unui om serios, matur, fără patimi şi care nu suferea de sărăcie; a lăsat un bilet în care făcea apologia suicidului şi care nu a fost publicat, de teamă să nu provoace o epidemie. Însă şi tatăl, şi fratele lui s-au sinucis la aceeaşi vîrstă: „Faptul că natura dispune în aşa fel organele unei întregi familii încît la o anumită vîrstă toţi cei din această familie vor avea patima de a se sinucide este o problemă pe care toată sagacitatea anatomiştilor cei mai circumspecţi nu o poate rezolva. Efectul e cu siguranţă întru totul fizic, dar e vorba de o fizică ocultă. Dar ce principiu secret nu e ocult?" În cazul dat, „ocultul" este presentimentul codului genetic.

Alte exemple: Philippe Mordaut, văr al contelui de Peterborough, tînăr de douăzeci şi şapte de ani, frumos, bogat, iubit, avînd totul pentru a fi fericit, care îşi trage un glonţ în cap pentru că „sufletul său era dezgustat de trup"; Richard şi Bridget Smith, oameni săraci care se spînzură şi lasă

[40] Id., *Précis du siècle de Louis XIV.*

[41] *Voltaire's Correspondence*, ed. Besterman, Geneva, 1953–1965, 103 vol., nº 14 519.

un bilet în care-şi exprimă încrederea în Dumnezeu că-i va ierta; lordul Scarborough, care se sinucide pentru că e prins într-o situaţie imposibilă, între o amantă pe care o iubeşte şi cu care nu se poate căsători şi o logodnică pe care urmează s-o ia în căsătorie. Dezgustul de viaţă, sărăcia, pasiunea în faţa căreia se ridică obstacole, acestea par să fie cauzele cele mai curente. Exemplele precedente vin din Anglia. Dar, mai perspicace decît Montesquieu, Voltaire nu acordă nici un credit explicaţiei „climatice" şi mitului „maladiei englezeşti". Iluzia, scrie el, vine din faptul că ziarele englezeşti relatează liber chestiunile de sinucidere, în timp ce ziarele franceze sînt cenzurate şi li se interzice să abordeze subiectul. Dacă s-ar relata toate cazurile, „am putea în această privinţă să avem nenorocul de a-i întrece pe englezi".

Dar nu sînt motive de îngrijorare şi nici nu trebuie să existe temeri în legătură cu o epidemie de sinucideri: „Natura a avut suficientă grijă în acest sens; speranţa şi teama sînt resorturi puternice, de care ea se slujeşte pentru a opri prea adeseori mîna nefericitului gata să se lovească." Omul este făcut în aşa fel, încît preferă să îndure toate suferinţele decît să-şi pună capăt zilelor: „Apostolii sinuciderii ne spun că este îngăduit să-ţi părăseşti casa cînd eşti dezgustat de ea. De acord, dar cea mai mare parte a oamenilor preferă să se culce într-o casă murdară decît să petreacă noaptea sub cerul liber." E tocmai ceea ce constată şi Bătrîna, în *Candide*: „Am vrut de nenumărate ori să mă sinucid, dar iubeam încă viaţa. Această derizorie slăbiciune este poate unul dintre păcatele noastre cele mai funeste. Căci există oare ceva mai ridicol decît să vrei să duci continuu o povară de care ai vrea tot timpul să te lepezi?"

Puterea instinctului de conservare este într-atît de mare, încît îţi trebuie o tărie de caracter extraordinară pentru a te sinucide. De aceea, Voltaire recuză acuzaţia de laşitate utilizată frecvent împotriva celor care se sinucid: „Trebuie un spirit puternic pentru a depăşi astfel instinctul cel mai puternic al naturii. Această forţă este cîteodată cea a unui nebun; însă un nebun nu e slab." Şi Voltaire ştie să recunoască măreţia de spirit a iluştrilor sinucigaşi romani, măreţie într-atît de uimitoare, încît poţi să pui la îndoială adevărul istoric al faptelor: „Nimeni nu va nega că devotamentul lui Codrus nu e frumos, presupunînd că e adevărat", şi dacă într-adevăr Cato este „eterna onoare a Romei ", istoria Lucreţiei e o legendă. Cît despre filozoful Lucreţiu, Voltaire îl felicită atribuind aceste vorbe lui Memmius: „Ar fi suferit şi nu mai suferă. S-a slujit de dreptul de a ieşi din casa lui cînd ea era gata să cadă. Să trăieşti atîta timp cît ai o speranţă reală: ai pierdut-o, mori; aceasta e regula ei, aceasta e a mea." Atitudinea Arriei e „sublimă", iar, cînd află de sinuciderea unor îndrăgostiţi din Lyon, scrie: „Este mai extraordinară decît a Arriei şi a lui Petus." Dimpotrivă,

povestește că unii l-ar fi auzit pe cardinalul Dubois spunîndu-și: „Omoară-te! Lașule, n-o să îndrăznești!“

Totuși, Voltaire abordează uneori sinuciderea dintr-o perspectivă secundară, în special în cazul fetelor „care se îneacă și care se spînzură din dragoste“: ele ar face mai bine „să asculte speranța schimbării, care este comună dragostei ca și afacerilor“. Într-o scrisoare din 1754 către doamna du Deffand, referindu-se la o tînără „căreia iezuiții îi suciseră mințile și care, ca să scape de ei, s-a dus pe lumea cealaltă“, scrie: „Este o hotărîre pe care nu o voi lua, cel puțin prea curînd, căci mi-am făcut rente viagere la doi suverani și aș fi nemîngîiat dacă moartea mea ar îmbogăți două capete încoronate.“ Pe același ton degajat tratează și scrisoarea despre sinucidere pe care o găsim în *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau: „Instrucțiunile lui sînt admirabile. Ne propune mai întîi să ne sinucidem; și pretinde că Sfîntul Augustin e primul care a avut vreodată în vedere că nu e bine să-ți iei viața. După el, îndată ce ni se face lehamite trebuie să murim. Dar, maestre Jean-Jacques, este cu atît mai rău cînd noi facem altuia lehamite! Ce trebuie să facem atunci? Răspunde-mi! Dacă ar fi să te credem, toți oamenii de rînd din Paris și-ar lua repede rămas-bun de la această lume.“[42]

Pentru Voltaire, în multe cazuri sinuciderile presupun și nebunie, în timp ce altele dovedesc o „maladie“ care te determină să te sinucizi pentru motive pentru care nu merită osteneala. Unul dintre factorii favorabili dezvoltării tendințelor suicidare este trîndăvia, astfel încît „un mijloc aproape sigur de a nu ceda dorinței de a-ți lua zilele este de a avea întotdeauna ceva de făcut“. Acesta e motivul pentru care numărul de sinucideri e mai mare la oraș: „Țăranul nu are timp să fie melancolic. Trîndavii sînt cei care se sinucid [...], remediul ar fi un pic de exercițiu, muzica, vînătoarea, comedia, o femeie pe care s-o iubești.“ În orice caz, dacă decideți să vă sinucideți, lăsați întotdeauna să treacă opt zile înainte de a trece la fapte. Ar fi destul de surprinzător ca instinctul de conservare să nu învingă la capătul acestui termen.

Față de prietenii lui ispitiți să-și pună capăt zilelor, Voltaire își sporește exortațiile: „Nu ține de oamenii civilizați să se sinucidă, e caracteristic doar firilor nesociabile, cum au fost Cato, Brutus [...], dar oamenii bine crescuți trebuie să trăiască“, scrie el englezului Crawford[43]. O încurajează de mai multe ori pe doamna du Deffand, care are tendința să se cufunde în melancolie. Cînd află de suicidul uneia dintre cunoștințele sale, îl deplînge: este chiar distrus la știrea morții prietenului său Jean-Robert Tronchin, dar

[42] Voltaire, *Lettres à Monsieur de Voltaire sur la Nouvelle Héloïse*, în Voltaire, *Mélanges*, ed. Pléiade, Paris, 1961, p. 404.

[43] *Voltaire's Correspondence*, op.cit., nº 15 692.

se străduiește să o înțeleagă: „În general, nu blamez pe nimeni“, scrie el[44]. Nu e lipsit de o evidentă malițiozitate cînd se abține cu bună știință să critice pe unul dintre foștii săi profesori iezuiți: „Nu vreau deloc să iau la criticat motivele fostului meu prefect [profesor însărcinat să supravegheze disciplina sau studiile elevilor în colegiile religioase — *n. ed.*], părintele iezuit Bennassès, care își ia la revedere seara și care, a doua zi de dimineață, după ce-și face liturghia și-și sigilează cîteva scrisori, se aruncă de la etajul al treilea. Fiecare își are justificările lui în propria conduită.“[45]

Libertatea: în acest domeniu, ca și în celelalte, ultimul cuvînt este în definitiv al înțelepciunii. „Am primit într-o zi de la un englez o scrisoare circulară, prin care propunea un premiu celui care va dovedi cel mai bine că trebuie să te sinucizi dacă se prezintă prilejul. Nu i-am răspuns deloc. Nu aveam nimic să-i dovedesc: nu avea decît să examineze dacă iubea mai mult moartea decît viața.“[46]

Suicidul este o problemă de libertate individuală. Nu-l prejudiciază nici pe Dumnezeu, nici natura, nici societatea. Atunci cînd Ingenuul, disperat, întreabă: „Credeți că este cineva pe lume care să aibă dreptul și puterea să mă oprească să-mi pun capăt zilelor?“, Gordon s-a ferit să-i expună toate acele plicticoase banalități prin care mulți încearcă să demonstreze că nu-i voie să te folosești de libertatea pe care o ai de a înceta să fii cînd te simți foarte rău, că nu trebuie să-ți părăsești casa cînd nu mai poți locui în ea, că omul pe pămînt e ca un soldat la postul lui: ca și cum i-ar păsa Ființei ființelor că asamblarea unor părți de materie are loc aici sau acolo; argumente neputincioase pe care o deznădejde dîrză și chibzuită nu vrea să le audă și la care Cato n-a răspuns decît cu o lovitură de pumnal.“[47]

Sinuciderea nu creează nici o pagubă societății, sau, „dacă sinuciderea prejudiciază societatea, întreb dacă de fapt crimele voluntare și legitime din perspectiva tuturor legilor, care se comit în război, nu păgubesc nițel mai mult specia umană“[48]. În fond, „statul se va dispensa de mine, cum a făcut-o și înaintea nașterii mele“. Revenind la opoziția Montaigne–Pascal referitoare la sinucidere, Voltaire pune punctul pe i: „Filozofic vorbind, ce rău face societății un om care o părăsește cînd nu mai poate să o slujească? Unui bătrîn cu piatră și suferind de dureri insuportabile i se spune: «Dacă nu vă operați, veți muri; dacă vă operează, veți mai putea să flecăriți, să stați la taclale și s-o mai duceți încă un an, pe spinarea dum-

[44] *Ibid.*, n° 18 473.

[45] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. „De Caton et du suicide“.

[46] *Ibid.*

[47] Id., *L'Ingénu*, cap. XX.

[48] *Id.*, notă la actul V al piesei *Olympie*.

neavoastră şi alor dumneavoastră.» Presupun că omul nostru ia atunci hotărîrea de a nu mai fi povară pentru nimeni: iată aproximativ cazul pe care îl expune Montaigne."[49]

Nici textele creştine din primele timpuri, nici legile romane nu au interzis sinuciderea. Voltaire revine la acest aspect în *Commentaire sur le livre Des délits et des peines* referitor la tratatul lui Beccaria. El utilizează în vederea scopului pe care-l urmăreşte tratatul lui Duvergier de Hauranne, care a evidenţiat că interdicţia de a ucide suferă toate excepţiile posibile din clipa în care cei cu răspunderi în societate îi simt nevoia. Sacrificarea propriei vieţi e aprobată şi atunci cînd este vorba de salvarea statului, a patriei, a suveranului. De ce ar fi interzis în folos personal? „Nu pretind deloc să fac aici apologia unei acţiuni pe care legile o condamnă; dar nici Noul, nici Vechiul Testament nu au interzis niciodată omului să părăsească viaţa cînd nu o mai poate suporta. Nici o lege romană nu a condamnat sinuciderea."[50]

Sancţiunile împotriva cadavrului şi a familiei sînt deci odioase: „Tîrîm încă pe leasa de nuiele şi străpungem cu ţăruşul cadavrul omului care a murit voluntar; îi decretăm memoria ca infamă; îi dezonorăm familia cît timp ne amintim de el; pedepsim fiul de a-şi fi pierdut tatăl, şi văduva de a fi fost lipsită de soţul ei. Confiscăm chiar şi bunurile mortului; ceea ce înseamnă cu adevărat să răpeşti patrimoniul celor vii, cărora le aparţine. Acest obicei, ca multe altele, este derivat din dreptul nostru canonic, care-i privează de înhumare pe cei care mor de o moarte voluntară. Conchidem de aici că nu putem moşteni un om despre care se socoteşte că nu are nici o moştenire în cer.. Dreptul canonic cu titlul *De pœnitentia* asigură că Iuda comite un păcat mai mare spînzurîndu-se decît vînzîndu-l pe domnul nostru Isus Cristos."[51]

Voltaire este aici în elementul lui: să denunţe absurditatea legilor penale ale Vechiului Regim, cărora nu-i e greu să le dezvăluie inechitatea. De aceea, el revine la aceste aspecte în *Prix de la justice et de l'humanité*, declarînd că sinucigaşilor „puţin le pasă, cînd sînt morţi de-a binelea, că legea ordonă în Anglia să fie tîrîţi pe străzi cu un ţăruş traversîndu-le corpul sau că, în alte state, bunii judecători criminalişti dispun spînzurarea lor de picioare şi confiscarea bunurilor, însă moştenitorii lor pun lucrurile la inimă. Nu vi se pare crud şi injust să jefuieşti un copil de moştenirea tatălui său numai pentru că este orfan?"[52]

---

49 Id., *Lettres philosophiques*, „Sur les Pensées de Monsieur Pascal", XXX.

50 Id., *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, XIX, „Du suicide".

51 *Ibid.*

52 Id., *Prix de la justice et de l'humanité*, art. V, „Du suicide".

Pasajele pe această temă sînt numeroase[53]. Dar Voltaire nu este nicidecum un apologet al suicidului; el își sfătuiește prietenii să nu facă acest gest, înțelegîndu-i în același timp și pe cei care-l comit.

EZITĂRILE FILOZOFILOR

În ce-l privește, Diderot e ostil sinuciderii. Desigur, amintește în *Enciclopedie* că Biblia conține exemple pozitive de moarte voluntară, că martirii ca ale Sfintei Pelaghia sau Sfintei Apolonia sînt „adevărate sinucideri", că moartea lui Cristos este voluntară, că mortificările scurtează viața, că John Donne a găsit un mijloc să justifice acest act; recunoaște, de asemenea, măreția sinuciderilor romane clasice și scrie, pe urmele lui Seneca: „a-i smulge lui Cato pumnalul înseamnă să-i refuzi nemurirea".

El este presupusul autor al unui articol din *Enciclopedie* ce reia argumentele clasice: Dumnezeu ne-a dat viața și ne-a dăruit cu instinctul de conservare; să te suprimi înseamnă să-i anulezi opera; nimeni nu este inutil în societate; nu e sigur că viața este o nenorocire mai mare decît moartea. În maniera cazuiștilor, articolul condamnă toate cazurile de sinucidere, printre care și pe cele care se comit din ignoranță, căci ele sînt rezultatul unei lipse de stăpînire a patimilor.

Dacă paternitatea acestui articol este îndoielnică, punctul de vedere expus se regăsește în două opere semnate fără echivoc de Diderot. În *La Marquise de Claye et Saint-Alban*, el respinge fără drept de apel ispita sinuciderii filozofice: „Dezgustul de viață este nejustificat și nu există decît într-o minte dereglată sau cu deficiențe. Și nu este decît momentan." Mai mult, spune el, fiecare are datorii atît față de familie, cît și față de prieteni, argument care este reluat în *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*: „Rar se întîmplă să nu-ți faci rău decît ție însuți." Sensibil la acuzația conform căreia filozofii favorizează sinuciderea, Diderot le cere deci acestora să adopte o atitudine responsabilă. După el, Cato și Seneca nu au făcut nici un serviciu cauzei filozofice. În măsura posibilului, încearcă să-i determine pe cei care manifestă intenția de a se sinucide să-și schimbe părerea, ca tînărul Desbrosses, care îi inspiră o profundă îngrijorare. Sinuciderile

---

[53] Într-o scrisoare din 27 septembrie 1769 către Servan, Voltaire scrie: „Cutare străin, dezgustat deseori pe bună dreptate de viață, își pune în gînd să-și despartă sufletul de trup; și, spre consolarea fiului, averea sa trece în posesia regelui, care dăruiește aproape totdeauna o jumătate din bunurile dobîndite astfel primadonei de la Operă, care, la rîndul ei, o dă unuia dintre iubiții ei; cealaltă jumătate aparține de drept Domnilor Fermieri Generali [cei care aveau monopolul perceperii impozitelor — *n.ed.*]."

pe care le plasează în romanele sale sînt cazuri de deznădejde derutante sau abominabile, propice să suscite aversiune pentru acest act.

Pentru a reduce numărul de sinucideri, trebuie să instituim condiţii sociale, politice, culturale potrivite să încurajeze optimismul, încrederea, bucuria de a trăi, speranţa; lupta împotriva mizeriei, injustiţiei, tiraniei, ignoranţei, superstiţiei şi exaltării morţii şi lumii de dincolo: „Iată cauzele principale ale sinuciderii. Dacă acţiunile cîrmuirii aruncă într-o mizerie subită un mare număr de subiecţi, să ne aşteptăm la sinucideri. Ne vom sinucide frecvent pretutindeni unde abuzul de plăceri conduce la dezabuzare, peste tot unde luxul şi proastele moravuri naţionale fac munca mai înfricoşătoare decît moartea, peste tot unde superstiţii lugubre şi o atmosferă tristă vor concura la producerea şi întreţinerea melancoliei; pretutindeni unde opinii pe jumătate filozofice, pe jumătate teologice vor inspira un egal dispreţ faţă de moarte."[54]

Aceeaşi condamnare însoţită de înţelegere la d'Alembert. Cugetînd în numele moralei „pur umane", el pune în evidenţă aspectul antisocial al suicidului. Acestea spuse, „ne întrebăm dacă motivul de a ne conserva viaţa va avea o suficientă putere asupra unui nefericit copleşit de nenoroc, căruia durerea şi mizeria i-au făcut viaţa o povară. Răspundem că în acest caz respectivul motiv trebuie să fie întărit de altele, mai puternice, pe care le adaugă revelaţia"[55].

În orice caz, este inutil şi nedrept „să aplici pedepse unei acţiuni a cărei natură ne îndepărtează destul de ea însăşi" şi al cărei vinovat este în afara stării de a le suferi. Sinuciderea e blamabilă în sine, dar nu de pedepsit, pentru că trebuie să o considerăm „cînd ca pe o acţiune de pură demenţă, o boală pe care ar fi nedrept să o pedepsim, pentru că ea presupune sufletul vinovatului într-o stare în care nu mai poate să fie util societăţii, cînd ca pe o acţiune de curaj, care, omeneşte vorbind, presupune un caracter ferm şi puţin obişnuit"[56]. A spune că sinuciderea este un act de laşitate este la fel de ridicol cu a-l trata drept laş pe cel care moare în faţa inamicului pentru a evita ruşinea de a fugi de el. Mesajul este deci ambiguu, dar absolvă moartea voluntară, sfătuind în acelaşi timp să nu se recurgă la ea.

Şi mai derutant se relevă La Mettrie, pentru că în *Anti-Sénèque* pare de acord cu stoicii şi declară că „ar însemna să nesocoteşti natura dacă ai conserva-o pentru propriul tău supliciu [...] cînd viaţa e lipsită de orice lucru bun şi cînd, dimpotrivă, e asediată de o mulţime de rele

[54] Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, în *Œuvres complètes*, ed. Assézat şi Tourneux, 1875–1877, III, p. 244.
[55] D'Alembert, *Éléments de philosophie*, în *Œuvres*, Paris, 1821, vol. I, p. 227.
[56] *Ibid.*

înspăimîntătoare, trebuie să aştepţi o moarte nedemnă?"[57] în timp ce în *Système d'Épicure* îl critică pe „monstrul" care-şi întrerupe toate legăturile şi se sinucide: „Nu, nu voi fi nicicînd corupătorul poftei noastre înnăscute de viaţă [...]. Voi înfăţişa celor simpli marile binefaceri pe care religia le promite celor care vor avea răbdarea să suporte ceea ce un mare om a numit răul de a trăi [...]. Ceilalţi, cei pentru care religia nu este decît ceea ce este, o legendă, neputînd să-i reţin prin legături rupte, voi încerca să-i seduc prin sentimente generoase. Le voi arăta o soţie, o iubită în lacrimi, copii părăsiţi [...] Care este monstrul care, printr-o durere de o clipă smulgîndu-se familiei, prietenilor, patriei sale, nu are drept ţel decît să se elibereze de datoriile cele mai sfinte?"[58]

Cît despre marchizul d'Argens, mai coerent, el consideră că, de fapt, „crima celor care se sinucid e de neiertat, oricum am vrea să o privim". Suicidul pune societatea în pericol; trebuie „să dezaprobăm o crimă ce deschide uşa tuturor nenorocirilor" şi „să acoperim de ruşine şi de infamie memoria sinucigaşilor"[59].

Mérian este la fel de categoric. Într-un studiu publicat de Academia din Berlin, afirmă că orice sinucidere este rezultatul unei boli mintale. Nu există, spune el, suicid filozofic. Dacă există sinucidere, e pentru că există deznădejde, iar aceasta e o formă de „delir" pentru acelaşi motiv ca şi martiriul voluntar. Remediul nu ar putea fi deci în nici un caz religios, căci am văzut, dimpotrivă, destui „imbecili atrabiliari", care nu îndrăzneau să se sinucidă din cauza temerii de infern, comiţînd crime pentru a fi condamnaţi la moarte. Cele mai bune soluţii rămîn pedepsele represive actuale, „excelent mijloc de apărare" împotriva sinuciderii. Ele afectează desigur familiile, adică nevinovaţii, dar „un individ, o familie nu sînt nimic cînd este vorba de societate"[60]. Vorbe mai degrabă surprinzătoare la un filozof.

Ele sînt în contradicţie totală cu atitudinea lui Delisle de Sales, care consideră detestabil felul în care se pedepsesc sinucigaşii şi familiile lor. În *Mémoire adressé aux législateurs par la veuve d'un citoyen puni pour crime de suicide*, el critică aspru legile absurde, care nu împiedică pe nimeni să se sinucidă şi care-i aruncă pe nevinovaţi în stradă şi la marginea societăţii: „Dacă am adapta politica mai degrabă în vederea prevenirii sinuciderilor decît a pedepsirii lor! Dacă, cel puţin, supliciile aplicate crimei nu s-ar repercuta niciodată asupra nevinovăţiei!" În ce priveşte actul în

---

[57] La Mettrie, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, în *Œuvres philosophiques*, Berlin, 1796, vol. II, p. 186.

[58] Id., *Système d'Épicure*, ibid., p. 37.

[59] D'Argens, *Lettres juives*, Haga, 1738, vol. IV, scrisoarea 145.

[60] Mérian, *Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la mort, sur le suicide*, Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres, 1763, Berlin, 1770.

sine, Delisle de Sales declară că nu trebuie considerate „toate acțiunile de acest gen în clasa crimelor sau în cea a virtuților". În general, sinuciderile antice aveau motive valide, și „cenușa acestor faimoși patrioți va fi întotdeauna respectabilă pentru filozofi, chiar și pentru cei care o dezaprobă", măcar că în spatele unor formule ca „fanatismul dragostei de patrie" putem decela serioase rezerve.

Care este criteriul suicidului „pozitiv"? „În general, interesul public e cel care trebuie să vegheze asupra sinuciderilor sau cel puțin să le justifice." Departe de a clarifica situația, acest principiu îl conduce pe Delisle de Sales la o cazuistică inconsistentă. Astfel, Demostene și Cato, chiar dacă au fost „buni cetățeni", nu au avut dreptate, la fel ca o văduvă care s-ar sinucide pentru a face să se vorbească de ea; dar dacă ea o face din iubire sau din cauza durerii, „nu justific deloc o asemenea sinucidere, dar sufletul meu sensibil se indignează să o pună pe eroina iubirii alături de Robeck* și anglomani"[61].

Helvétius și d'Argenson au aceeași dilemă. Pentru ei, totul depinde de motive. „Faptul că două persoane se aruncă în prăpastie, scrie primul, este o acțiune comună lui Sappho și lui Curtius: dar prima se aruncă pentru a scăpa de nefericirea dragostei, iar cel de-al doilea pentru a salva Roma; Sappho e nebună, iar Curtius un erou [...]. Publicul nu-i va numi niciodată nebuni pe cei de a căror nebunie profită el însuși."[62] Cît despre cei care se sinucid din dezgust de viață, „ei merită aproape tot atît numele de înțelepți cît pe cel de curajoși". Pentru d'Argenson, anticii, care se omorau respectînd principiile stoice, sînt demni de admirație, în zilele noastre însă, „aproape întotdeauna", sinuciderile au loc din motive condamnabile[63].

Vauvenargues, care disprețuiește moartea, consideră că „deznădejdea este cea mai gravă dintre greșelile noastre" și „mai înșelătoare decît nădejdea". Maupertuis se opune, în general, sinuciderii, pe care orice creștin trebuie să o socotească o crimă. Dar, în afara creștinismului, problema se pune diferit. Stoicii utilizau acest remediu împotriva destinului, remediu ce continuă să fie la dispoziția celor care sînt victimele semenilor lor: „Un vas ce revine din Guineea este plin de Catoni care preferă să moară decît să supraviețuiască pierderii libertății." Sinuciderea este poate soluția cea mai rezonabilă, deoarece „nu există nici onoare, nici rațiune în a rămîne pradă relelor cărora li te poți sustrage printr-o durere de o clipă". Atașamentul

---

* Johan Robeck, născut la Calmar, în Suedia (1672). Crescut în spiritul religiei protestante, se convertește în 1704, intrînd în rîndurile Ordinului Iezuit. Predispus la melancolie și obsedat de neantul acestei lumi, s-a sinucis aruncîndu-se în Weser (1739). Înainte de moarte, a scris o apologie a suicidului (*n. ed.*).

61 Delisle de Sales, *Philosophie de la nature*, ediția a 3-a, Londra, 1777, pp. 117–120.

62 Helvétius, *De l'esprit*, în *Œuvres complètes*, Londra, 1781, I, p. 132.

63 D'Argenson, *Essais dans le goût de ceux de Montaigne*, Amsterdam, 1785, p. 48.

față de viață este atît de mare, încît actul de a te sinucide nu ar putea fi niciodată un semn de lașitate. Cît despre creștin, dacă este într-adevăr convins că sinuciderea aduce cu ea damnarea eternă, el nu poate decît să rămînă în viață; în caz contrar, fapta lui i-ar dovedi nebunia[64].

În martie 1757, ziarul *Le Conservateur* publică un lung articol, intitulat „De la vieillesse" (Despre bătrînețe), care stabilește și el diferența dintre atitudinea creștină și cea a popoarelor călăuzite „numai de rațiunea umană". Sub aparența respectului față de creștinism, autorul utilizează tonul persiflării, care nu face decît să evidențieze și mai bine caracterul irațional al discursului religios. Procedeu curent la filozofi și care are darul de a-i scoate din sărite pe apărătorii moralei tradiționale. Articolul va face scandal. Ce poate fi mai rațional decît să te sinucizi în loc să înduri relele incurabile ale bătrîneții? scrie autorul. Nu ar trebui ca statul însuși să ne oblige la asta dacă vrea într-adevăr să ne asigure fericirea? „Dacă am avea la optzeci de ani toată vigoarea pe care o aveam la treizeci, există foarte puțini oameni care să nu se fi resemnat cu această vîrstă. Nu vorbesc de legea divină care face fiecăruia o datorie din a rămîne la postul lui pînă cînd îi va plăcea suveranei Ființe să-l elibereze; e o rațiune particulară și, în discursurile de felul celor ale mele trebuie, pe cît posibil, să nu facem uz decît de rațiuni generale. [...] Oare politica, ocupată fără încetare să ne asigure o stare de pace și de mulțumire, cînd nu există decît un mijloc de a pune capăt mizeriei noastre, dacă îl respingem din slăbiciune, nu trebuie să ne oblige să recurgem la el?"

În orice caz, Dumnezeu a decis altfel. Facă-se voia ta: „Îndurarea lui ne-a plasat în această lume pentru a rămîne aici atîta cît îi va plăcea: să așteptăm bătrînețea ca una dintre cele mai mari tribulații ale vieții, ca fericita ocazie de a ne ispăși crimele și de a ne sustrage printr-un sentiment trecător chinurilor veșnice."

Dubois-Fontanelle abordează sinuciderile într-o manieră mai generală și caută mijloacele cele mai eficace de a le reduce numărul. Legislația sălbatică actualmente în vigoare nu are nici o eficacitate, scrie el, și contribuie, dimpotrivă, la publicitatea acestor fapte, ceea ce este nefast pentru moralul public: „Ar fi poate mai bine să se ascundă aceste evenimente care îi lovesc pe oameni și să nu li se facă publicitate prin proceduri care nu îndreaptă nici trecutul, nici viitorul și care nu apasă decît pe umerii celor vii." Ascunderea cazurilor, disimularea lor, trecerea lor cu vederea, ridicarea unui zid al tăcerii: această atitudine este de-acum cea a cîrmuirii regale și se va impune pe scară largă în secolele al XIX-lea și al XX-lea; este vorba de a face ca sinuciderea să cadă din nou în uitarea în care fusese

[64] Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, 1751, V.

lăsată timp de secole pînă în Renaştere, adică să se facă din ea unul dintre rarele subiecte tabu ale societăţii moderne. Metodă cel puţin practică, dacă eficace sau curajoasă nu e. Dar cum să procedezi altfel? se întreabă Dubois-Fontanelle. Preceptele morale, raţionamentele sînt inutile în cazul minţilor care „oferă semne de demenţă de un fel mai mult sau mai puţin ciudat". Singurul remediu adevărat ar fi să-i faci pe „oameni fericiţi". Nu înseamnă asta să admiţi că nu există remediu? Pentru a salva aparenţele, moralistul îl prescrie totuşi: „Marele remediu de care sinuciderea are nevoie este în mîinile cîrmuirii. El constă în supravegherea moravurilor, stăvilirea exceselor de lux, încetarea dezastrelor publice care sporesc şi agravează dezastrele individuale."[65]

Numeroşi alţi filozofi şi moralişti s-au angajat în bătălia suicidului, atît în tabăra pentru cît şi în cea contra. De cele mai multe ori, chiar combat din două flancuri în acelaşi timp. Marmontel laudă gestul lui Cato şi denunţă altundeva „sofismele înşelătoare" ale lui Montesquieu, calificate drept „frivole paliative ale celei mai oarbe rătăciri"[66]. Le Noble face deosebire între „morala mondenă", după care actul lui Cato este laş, şi „morala omenească", ce poate să confere suicidului o latură de curaj[67]. Robinet admite că putem să ne sacrificăm viaţa pentru altul, dar declară că sinuciderea îl ofensează pe Dumnezeu, natura şi societatea[68]. Denesle scrie că cei care justifică sinuciderea „nu trebuie să fie deosebiţi de asasini", că îndrăgostiţii „care se joacă cu funia sau care înghit otravă" sînt nebuni, că într-adevăr Cato, Brutus, Othon, Porcia sînt vinovaţi, admiţînd totuşi că Othon este un erou dacă s-a sacrificat pentru a-i scăpa pe romani de războiul civil[69]. D'Artaize declară că „sinuciderea nu este decît laşitatea curajului", dar recunoaşte că „este o îngrozitoare binefacere a perfecţionării noastre, un rafinament al libertăţii", şi-i laudă pe Arria şi Cato, acesta din urmă „ezitînd" totuşi puţin prea mult înainte de a se sinucide[70]. Toussaint admite sinuciderea cînd este motivată de un gest virtuos; Barbeyrac vede în ea un act de curaj în sine, dar o slăbiciune morală; Camuset îl tratează pe Cato drept „pigmeu" al înţelepciunii; Lévêque dă sinuciderii o explicaţie fiziologică: o lipsă de spirite active în fluidul nervos, în timp

---

[65] Dubois-Fontanelle, *Théâtre et œuvres philosophiques*, vol. II, Londra, 1785, p. 125.

[66] Marmontel, *Morale*, în *Œuvres complètes*, Paris, 1818, vol. XVII, p. 268, şi *Des mœurs*, p. 379.

[67] Le Noble, *L'École du monde*, vol. VI, p. 141.

[68] Robinet, *Dictionnaire universel des sciences, morale, économique, etc.*, Londra, 1783, art. „suicide".

[69] Denesle, *Les Préjugés du public sur l'honneur*, Paris, 1766, III, p. 423.

[70] D'Artaize, *Prisme moral ou Quelques pensées sur divers sujets*, Paris, 1809.

ce Chevignard nu vede în ea decît un act de nebunie: „A-ţi suprima viaţa este culmea nebuniei. Care-i pot fi motivele? Deznădejdea sau laşitatea."

SINUCIDERE ŞI NEBUNIE

În rîndul multor filozofi îşi face totuşi loc părerea după care suicidul este un caz de nebunie sau de proastă funcţionare fiziologică, ţinînd deci mai mult de medicină decît de justiţie sau religie. Lucrările ştiinţifice ale epocii contribuie la deculpabilizarea puţin cîte puţin a actului suicidar.

Explicaţiile de tip climatic merg în acest sens. Montesquieu nu e singurul care le propune. Pentru George Cheyne, climatul oceanic, rece, umed, instabil contribuie la pătrunderea de mici picături de apă în fibrele corpului uman, făcîndu-le să-şi piardă robusteţea şi predispunînd la nebunie suicidară. Presupusa influenţă a lunii trebuie încadrată în aceeaşi categorie de cauze. Tema lunatismului, curentă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, mai rară în secolul al XVIII-lea[71], apare de fapt din nou în anii 1780, sub o formă diferită, care o leagă de meteorologie: în tratatele lui Toaldo (1784) şi Daquin (1792)[72], influenţa lunii asupra atmosferei este prezentată drept o cauză de dereglare a creierului anumitor persoane predispuse.

În afara cauzelor fiziologice, toate excesele de pasiuni, de activităţi fizice şi mentale sînt prezentate ca fenomene perturbatoare ale creierului şi putînd să provoace melancolie şi manie suicidară. Chiar şi *Enciclopedia*, la articolul „manie", înscrie cauze ca „patimile sufletului, stările de încordare a minţii, studiile exagerate, meditaţiile profunde, mînia, tristeţea, teama, suferinţele îndelungi şi mistuitoare, dragostea respinsă". Citind *Essai sur les opérations de l'entendement humain* al lui Jean-François Dufour, publicat în 1770, ne întrebăm cum de mai pot exista persoane echilibrate, fiecare funcţie fiziologică fiind socotită răspunzătoare de ipohondrie, melancolie, manie, isterie, nebunie: „Cauzele evidente ale melancoliei sînt tot ceea ce înţepenesc, slăbesc şi tulbură aceste minţi; spaimele mari şi subite, afecţiunile violente ale sufletului cauzate de mari bucurii sau de vii afecţiuni, meditaţiile îndelungate şi profunde asupra unui singur obiect, o iubire violentă, veghile şi orice exerciţiu necumpătat al minţii, solicitată în special noaptea; solitudinea, teama, afecţiunea isterică,

---

[71] R. Mead, *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, Londra, 1748.

[72] Toaldo, *Essai météorologique*, trad.fr. de Daquin în 1784; Daquin, *Philosophie de la folie*, Paris, 1792.

tot ceea ce împiedică formarea, refacerea, circulația, diversele secreții și excreții ale sîngelui, în special în splină, pancreas, epiplon, stomac, mezenter, intestine, mamele, ficat, uter, vase hemoroidale; în consecință, răul hipocondriac persistent, maladiile acute prost vindecate, în special frenezia și febra mare, toate medicațiile sau excrețiile prea abundente sau suprimate și, ca urmare, sudoarea, laptele, menstrele, scurgerile vulvare, ptialismul și scabia. Dispermatismul produce în mod obișnuit delirul numit erotic sau erotomania; alimentele reci, terestre, vîscoase, dure, uscate, aspre, astringente, băuturile asemănătoare, fructele crude, materiile făinoase care nu au fermentat deloc, o căldură care arde sîngele prin durata și puterea ei mistuitoare, un aer sumbru, mlăștinos, stătut."

Excesul de studiu, excesul de devoțiune, excesul de meditație sînt printre cauzele cele mai răspîndite ale melancoliei depresive, prin intermediul elementelor lichide ale corpului uman. Găsim o descriere amplă a tuturor acestor aspecte în *Dicționarul universal de medicină* de James, ale cărui șase volume sînt traduse în franceză din 1746 pînă în 1748. Creierul, sediul tuturor funcțiilor imaginative și intelectuale, este dereglat dacă circulația sîngelui și a umorilor se face într-un mod neregulat, prea rapid, prea lent, prea violent. Regăsim aceeași teorie în *De melancholia et morbis melancholicis* de Loray, publicat în 1765. Această situație poate să dea naștere unor sinucideri pasive, prin simplă inerție și abrutizare însoțită de tristețe, ca în cazul relatat de *Gazette salutaire* din 17 martie 1763: „Un soldat a devenit melancolic prin refuzul de care a avut parte din partea părinților unei fete pe care o iubea cu patimă. Era visător, se plîngea de o mare durere de cap și de o amorțeală continuă a acestei părți. A slăbit văzînd cu ochii; fața i-a pălit; era atît de slăbit, încît își elimina excrementele fără să-și dea seama [...]. Nu exista nici un delir, deși bolnavul nu dădea nici un răspuns pozitiv și a părut să aibă mintea total absentă. El nu a cerut niciodată nici să mănînce, nici să bea."

Altă explicație: melancolia este total defazată în raport cu lumea exterioară pentru că fibrele sale sînt destinse sau, dimpotrivă, imobilizate de o tensiune prea mare. Buffon are încă o teorie, care face din sinucigaș o victimă a propriei lui fiziologii. În *Homo duplex*, arată că umoarea noastră este comandată de acțiunea a două principii contradictorii: „Primul este o lumină pură ce acompaniază calmul și serenitatea, o sursă benefică din care emană știința, rațiunea, înțelepciunea; celălalt este o falsă licărire, care nu strălucește decît în timp de furtună și în obscuritate, un torent impetuos care năvălește și care antrenează în curgerea lui pasiunile și erorile." Atunci cînd domină cel de-al doilea principiu, el produce ceea ce numim „vapori". Cînd cele două principii se înfruntă cu o putere egală, individul este pîndit de tentația sinuciderii: „Aici se află punctul cel mai

profund al deprimării, al acestui cumplit dezgust de sine, care nu ne lasă altă dorinţă decît aceea de a înceta să mai fim şi nu ne îngăduie decît exact atîta acţiune cîtă ne trebuie pentru a ne distruge, întorcînd cu sînge rece împotriva noastră armele furiei." În această situaţie, voinţa este neputincioasă, şi omul este atunci „cel mai nefericit dintre toate fiinţele", irezistibil împins la sinucidere. În acelaşi fel, d'Andry, în *Recherches sur la mélancholie*, publicată la Paris în 1785, distinge trei stări melancolice, din care două conduc la moartea voluntară: delirul maniacal şi hipocondriacismul.

Ipohondria este în secolul al XVIII-lea un diagnostic luat foarte în serios pentru a explica tendinţele suicidare, în special după publicarea, în 1725, a tratatului *Treatise of Spleen and Vapours, or Hypochondriacal and Hysterical Affections* de Richard Blackmore. Ipohondria şi isteria sînt definite ca o „constituţie morbidă a spiritelor", iar, la mijlocul secolului, Whytt plasează printre simptome „descurajarea, prostraţia, melancolia sau chiar nebunia"[73]. În 1755, la Halle, Alberti publică *De morbis imaginariis hypochondriacorum*, în care stabileşte legătura dintre ipohondrie şi dorinţa de moarte.

Dacă tendinţa suicidară este datorată unor tulburări psihofiziologice, ea este susceptibilă de tratament, cum sugerase şi Voltaire. Whytt recomandă chinina, foarte bună împotriva „slăbiciunii, descurajării şi prostraţiei". Şi tartrul are virtuţi detersive pentru a debloca căile circulatorii. „După cîte am remarcat, scrie Whytt, tartrul solubil este mai util în afecţiunile maniacale sau melancolice provocate de umori vătămătoare."[74] Muzzel îl prescrie împotriva „nebuniei şi melancoliei", în timp ce Raulin atribuie un rol dizolvant funinginii de vatră, aselului-de-ziduri, prafului din cleşti de rac, ori din bezoar jovial[75]. Doublet laudă calităţile băilor cu jet de apă[76]. Să adăugăm călătoriile, şederile la ţară, muzica; ele pot să contribuie la risipirea ideii fixe. Cît despre spectacole şi romane, efectul lor e contestat, dar cel mai adesea considerat nefast. Teatrul tulbură imaginaţia, mai ales a femeilor, care se înflăcărează pentru acele pasiuni imaginare. Or, am spus-o, literatura laudă sinuciderea, frecvent prezentată ca un act nobil şi eroic. Moraliştii creştini denunţă de mult timp influenţa pernicioasă a acestor intrigi imaginare. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, medicii şi psihologii încep să le dea dreptate. Nu e spectacolul lumii suficient de plin de orori ca să mai trebuiască să inventăm şi altele, sub pretextul înfăţişării pasiunilor? Spectacolele şi romanele pervertesc moravurile:

---

[73] R. Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, trad.fr., Paris, 1777, vol. II, p. 132.

[74] *Ibid.*, p. 364.

[75] J. Raulin, *Traité des affections vaporeuses*, Paris, 1758, p. 340.

[76] F. Doublet şi J. Colombier, „Instructions sur la manière de gouverner et de traiter les insensés", *Journal de médecine*, august 1785.

e ideea pe care o dezvoltă, în 1783, Beauchesne, în *De l'influence des affections de l'âme dans les maladies nerveuses des femmes*.

Excesul de muncă intelectuală, care înăsprește creierul, poate să aibă efecte nefaste și asupra moralului. În 1778, Tissot își avertizează confrații de pericolele pe care le întîmpină, în *Avis aux gens de lettres sur leur santé*. Pentru medici, religia face din ce în ce mai mult figură de acuzată, cu toate că problema e încă discutată de anumiți autori, ca germanul Moehsen, care, în 1781, subliniază caracterul terapeutic și calmant al religiei tradiționale, integrîndu-l pe credincios, asigurîndu-i iertarea păcatelor prin confesiune și penitență, însoțindu-l în toate etapele importante ale vieții lui[77]. Aceste considerații nu mai sînt acceptate o dată cu afirmarea cugetătorilor luminați, care denunță efectele devastatoare ale pastoralei fricii asupra minților fragile. La articolul „melancolia" din *Enciclopedie*, putem citi: „Impresiile prea puternice pe care le produc anumiți predicatori exagerați, temerile excesive pe care le inculcă în legătură cu pedepsele cu care religia noastră îi amenință pe infractorii ce se ridică împotriva legii ei produc în mințile slabe tulburări înfricoșătoare. La spitalul din Montélimar au fost văzute mai multe femei atinse de manie și de melancolie ca urmare a unei acțiuni misionare care avusese loc în oraș; ele erau chinuite fără încetare de picturile înspăimîntătoare care le fuseseră cu nesocotință înfățișate; nu vorbeau decît de deznădejde, răzbunare, pedeapsă etc., și una dintre ele nu vroia să ia absolut nici un medicament, imaginîndu-și că era în infern și că nimic nu ar putea să stingă focul de care pretindea că e devorată."

După medicul Pinel, religia poate să-i împingă pe oameni la disperare, la nebunie, la sinucidere. El aduce ca dovadă că, „examinînd registrele ospiciilor alienaților de la Bicêtre, găsim înscriși mulți preoți și călugări, cît și oameni de la țară, tulburați de o reprezentare înfricoșătoare a viitorului"[78]. Fără îndoială, acuzațiile filozofilor trebuie nuanțate, ținînd cont că în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea asistăm într-adevăr la o regresie a temerii de infern în rîndurile credincioșilor[79]. Tema își va recăpăta vigoarea în timpul Restaurației.

Oricare ar fi însă cauzele, oamenii din secolul al XVIII-lea au impresia clară a unei creșteri a numărului nebunilor. Michel Foucault a demonstrat-o pe larg. În Franța, spre mijlocul secolului, se înființează o întreagă serie de case specializate în internarea alienaților, iar numărul internaților crește pînă în anii 1770, pentru a se stabiliza în continuare. În Imperiu,

---

[77] Moehsen, *Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg*, Berlin și Leipzig, 1781.

[78] R. Pinel, *Traité médico-philosophique*, Paris, an IX, p. 458.

[79] G. Minois, *Histoire des enfers*, Paris, 1991, pp. 294–299 (cf. *Istoria infernurilor*, trad. rom. cit., pp. 268–273).

se deschid sau se redeschid stabilimente asemănătoare: la Frankfurt în 1728, în apropiere de Bremen în 1764, la Brieg în Schleswig în 1784, la Bayreuth în 1791; în Austria, se deschide un azil la Würzburg în 1743; în Anglia, „după anul 1700 sau cam pe atunci, cînd azilurile și doctorii pentru nebuni au început să prolifereze, dovada că un mort fusese internat într-o casă de nebuni sau fusese tratat de un specialist de boli mintale va începe să fie utilizată în anchete ca o probă de sinucidere. O asemenea mărturie imuniza defunctul împotriva unui verdict de *felo de se*, dar și asigura virtual că era vorba de o sinucidere, oricare ar fi fost celelalte probe furnizate“[80]. Casele din Liverpool, Manchester, York, fondate în 1777, Londra, unde spitalul Sfîntul Luca, reconstruit începînd din 1782, e prevăzut pentru 220 de alienați, sînt deja insuficiente la sfîrșitul secolului. Examenul și îngrijirile regulate de care beneficiază internații contribuie la consolidarea asocierii nebuniei cu sinuciderea în corpul medical și în opinia publică. William Black estima că 15% dintre internații de la Bedlam erau persoane care încercaseră să se sinucidă cel puțin o dată[81]. Pentru majoritatea intelectualilor, cea mai mare parte a cazurilor de sinucidere erau legate de o anumită doză de nebunie. Este ceea ce crede mai ales Walpole.

Această constatare nu poate decît să încurajeze mișcarea în favoarea scoaterii suicidului de sub incidența legii. Adam Smith, împotrivindu-se totuși vehement oricărei argumentări în favoarea morții voluntare, admitea: „Există, este adevărat, un fel de melancolie [...] ce pare să fie însoțită de ceea ce putem numi o dorință irezistibilă de distrugere a propriei persoane [...]. Nefericitele persoane care pier în acest fel mizerabil sînt subiecte demne nu de condamnare, ci de milă. Să încercăm să le pedepsim cînd sînt în afara pericolului unei pedepse umane este pe cît de absurd pe atît de nedrept.“[82] În 1788, William Rowley scrie: „Cel care se sinucide este indubitabil *non compos mentis*, iar suicidul ar trebui să fie întotdeauna considerat ca un act de nebunie.“[83]

Apelul nu va fi auzit. Important este că a fost lansat. El dovedește evoluția decisivă realizată la acest sfîrșit de secol al XVIII-lea, în același timp sub presiunea juriilor populare și a discuțiilor filozofilor, difuzate de mediul saloanelor, prin presă, prin cărți. Dezbaterea despre sinucidere a preocupat întreaga elită cugetătoare a Secolului Luminilor, dar părerile

---

[80] M. MacDonald și T. Murphy, *op.cit.*, p. 233.

[81] W. Black, *A Dissertation on Insanity*, ediția a 2-a, Londra, 1811, pp. 13–14.

[82] A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphaël și A.L. Macfie, Oxford, 1976, p. 287.

[83] W. Rowley, *A Treatise on Female, Nervous, Hysterical, Hypochondriacal, Bilious, Convulsive Diseases* [...] *with Thoughts on Madness, Suicide, etc.*, Londra, 1788, p. 343.

rămîn împărțite. În nici un caz, filozofii nu au făcut apologia suicidului. Aproape toți își exprimă ezitările, dilemele. Chiar dacă sînt pesimiști în ce privește lumea și societatea, ei l-au chemat pe om mai degrabă să le transforme, și nu să fugă de ele. „Filozofii au formulat numai reflecții pesimiste despre viață, dar nu au întreținut pînă la descurajare și deznădejde gînduri despre răul existențial", scrie Robert Favre[84].

Discuțiile lor au contribuit totuși la scoaterea de sub incidența penală și la banalizarea ideii morții voluntare. Mai întîi, afirmînd că ea ar ține în mod esențial de nebunie. Apoi, cerînd scoaterea ei de sub incidența legii. Toți sînt de acord în legătură cu acest aspect: e odios, barbar și cel puțin absurd să pedepsești un cadavru și să-i faci pe nevinovați să sufere adevăratele sancțiuni. Campania purtată pe această temă tinde să disocieze sinuciderea de crimă. Pe de altă parte, afirmarea deismului contribuie indirect la diminuarea temerii de infern, fără îndoială obstacol redutabil în fața morții voluntare în cazul multor creștini. Cu toate că acest element are o dublă semnificație, pentru că certitudinea infernului poate fi un factor de sinucidere. În sfîrșit, cea mai mare parte a filozofilor, făcînd distincție între sinuciderile antice și sinuciderile creștine, nu ezită să laude eroismul primelor, care sînt tot atîtea sacrificii pentru patrie și pentru libertate. Sinuciderea poate fi deci un act nobil într-un context decreștinizat, ceea ce filozofii încearcă să instaureze. Ei pregătesc astfel direct valul de sinucideri politice revoluționare.

Desigur, filozofii nu au cu adevărat gustul martiriului, dar aceasta pentru că martiriul este asimilat pînă atunci fanatismului și superstiției religioase. Dacă este vorba să apere mari principii umanitare, nu vor fi insensibili la sacrificiu. Diderot a exprimat această curajoasă prudență într-o scrisoare către Sophie Volland: „Cînd nu simți curajul să-ți mărturisești părerile, nu ai decît să taci. Nu vreau ca oamenii să meargă să caute moartea, dar nu vreau nici să fugă de ea." Și cînd, începînd din anii 1770, tema virtuții va deveni predominantă și se va combina cu întoarcerea în forță a Antichității — *Serment des Horaces* este din 1785 —, vom asista, într-o atmosferă preromantică, la ivirea unei generații de aceeași statură cu Caton, Lucreția, Brutus și Arria. Să adăugăm temele patriei și libertății pe fondul răsturnărilor politice: vremea unor Roland, Charlotte Corday, Lucile Desmoulins, Beaurepaire, Lux, Romme și alți Babeuf va fi sunat.

---

[84] R. Favre, *op.cit.*, p. 469.

X
Elita: de la suicidul filozofic la suicidul romantiv

În secolul al XVIII-lea, noi motive de sinucidere se răspîndesc în sînul elitei cultivate, raliată la mişcarea filozofică, ce are tendința să justifice moartea voluntară prin referința la o doctrină, cel mai adesea epicurianismul. Este vorba de a-ți prezenta propria moarte ca rezultat al unui demers coerent: refuzul vieții îndată ce aceasta ne aduce mai multe nenorociri decît satisfacții. Această atitudine este înainte de toate aristocratică și englezească. Suicidul filozofic justificat trece, grație și anglomaniei, drept un act rafinat. Apoi, începînd din anii 1770, tineretul e sedus de elanurile romantice: în urma apariției lui Chatterton, în 1770, și a lui Werther, în 1774, apare suicidul din deznădejdea provocată de dragoste, din solitudine, melancolie sufletească, dezgust existențial, refuz al curgerii timpului. Dar, în ciuda cîtorva cazuri răsunătoare, sinuciderile au loc mai mult în cuvinte decît în faptă; se vorbește enorm de moartea voluntară, dar la viață se renunță rar; și, cînd acest lucru se întîmplă totuși, motivele sînt adesea mai puțin intelectuale decît ar lăsa să se creadă conversațiile de salon. Adevărata sinucidere e comisă tot în colibă și în maghernită, și dintr-o cauză foarte simplă: suferința.

SINUCIDEREA FAMILIEI SMITH (1732)

Discursurile filozofice despre sinucidere nu sînt anodine, dar cei care le formulează dispun de suficiente mijloace, cultură și echilibru pentru a le nuanța în propria lor viață. Nu întotdeauna se întîmplă la fel la nivelul celor care îi ascultă și citesc. În 1732, un nobil piemontez exilat la Londra, Radicati, publică o *Disertație filozofică despre moarte,* în spirit epicurian. Lumea, afirmă el, e condusă numai de legile materiei și ale mișcării, iar moartea e pur și simplu transformarea unei forme de a fi în alta. Natura a rînduit lumea pentru a ne asigura fericirea; din clipa în care nu o mai putem atinge, avem „o deplină libertate de a părăsi viața atunci cînd aceasta ne-a devenit o povară".

Cîteva săptămîni mai tîrziu, în aprilie, un legător londonez, Richard Smith, și soția sa, Bridget, își ucid fetița în vîrstă de doi ani și se spînzură în camera lor. Lasă trei scrisori, dintre care una, adresată vărului lor Brindley, le explică gestul: „Motivul care ne-a făcut să dorim moartea este o ură inveterată împotriva mizeriei; nenorocire care, printr-un șir de accidente, devenise pentru noi întru totul inevitabilă. Îi luăm martori pe toți cei care ne-au cunoscut: nu am fost niciodată leneși, nici persoane care n-au știut să se comporte și am avut mai multe greutăți în a ne cîștiga viața decît oricare dintre vecinii noștri; dar preocupările noastre nu au avut același succes. [...] Am conchis că lumea nu ar putea fi fără un prim motor, adică fără existența unei ființe atotputernice; dar, recunoscînd puterea lui Dumnezeu, nu ne-am putea împiedica să fim convinși că el nu este deloc implacabil, că nu se aseamănă deloc rasei perverse a oamenilor, că nu-și face nicidecum o plăcere din a-și nenoroci creaturile. Cu această încredere, ne repunem sufletele în mîinile lui, fără să cădem pradă unor cumplite temeri; și ne supunem cu dragă inimă la tot ceea ce-i va plăcea în bunătatea sa să dispună în ce ne privește în clipa morții noastre [...]. În sfîrșit, nu trecem cu vederea anumite legi omenești care sînt făcute pentru a inspira spaimă; dar, nepăsători față de ceea ce pot deveni trupurile noastre după ce vom fi murit, lăsăm aceasta la dispoziția înțelepciunii judecătorilor [...]. Opinia naturaliștilor este că materia din care ne sînt compuse trupurile se risipește și se reînnoiește în anumite perioade ale vieții noastre; în așa fel, încît un mare număr de oameni își schimbă mai des trupurile decît hainele. Cum teologii nu ne învață deloc cu care dintre aceste trupuri vom reînvia, este la fel de verosimil despre cel pe care-l avem în clipa morții, ca și despre oricare altul, că nu va fi în vecii vecilor decît puțină cenușă surdă și mută."[1]

Coincidență, sau consecința directă a cărții lui Radicati? Naturalismul epicurian al lui Smith are înrudiri tulburătoare cu *Disertația filozofică despre moarte.* Evenimentul, relatat pe larg de presă, are un larg ecou în întreaga Europă: Voltaire vorbește despre el în *Dicționarul filozofic,* iar Diderot în *Enciclopedie.* Mediile conservatoare se alarmează: un simplu legător nu ar fi putut concepe asemenea idei nonconformiste; clasele populare sînt infestate de ideile filozofice, deiste, epicuriene, din care rețin aspectele cele mai negative. Multe alte lucrări vor veni în cursul secolului să se adauge celei a lui Radicati, preamărind sinuciderile antice, ca *The Fair Suicide*, în 1733, elegiile lui Alexander Pope și pînă la opera istoricului Edward Gibbon, care laudă moartea voluntară practicată de

---

[1] Scrisoarea e citată *in extenso* în *l'Histoire d'Angleterre par Monsieur Rapin de Thoyras*, Haga, 1749, vol. XIV, pp. 386–388.

romani în *History of the Decline and Fall of Roman Empire*. În 1726, Jonathan Swift își exprimă dezgustul pentru condiția umană în *Călătoriile lui Gulliver*. În ce privește această umanitate absurdă și mîrșavă, imortalitatea ne-ar transforma în oribile ruine fetide, precum acele ființe Straldbruggs pe care eroul le-a întîlnit în călătoria lui.

TRATATUL LUI DAVID HUME *

Contribuția cea mai răsunătoare la literatura filozofică favorabilă suicidului este tratatul lui David Hume. Publicat în Franța în 1770 și în Anglia în 1777, împreună cu o altă operă, sub titlul *Eseu despre sinucidere și despre nemurirea sufletului*, el a fost recent reeditat în facsimil după ediția din 1783[2]. Istoria sa frămîntată ilustrează pasiunile stîrnite de subiect.

Acest tratat, care nu are decît douăzeci și două de pagini, nu excelează prin originalitate, exceptînd chestiunea socială. Cele trei părți sînt consacrate demonstrației că suicidul nu contrazice datoriile pe care le avem față de Dumnezeu, față de aproapele nostru, față de noi înșine.

1) Sinuciderea nu este o ofensă adusă lui Dumnezeu, căci omul „poate să folosească toate facultățile care i-au fost date pentru a-și asigura confortul, fericirea sau conservarea. Ce înseamnă așadar acest principiu că un om care e sătul de viață, urmărit de durere și de mizerie și care depășește cu curaj toate spaimele firești ale morții, scăpînd de această arenă plină de cruzime: că un asemenea om, spun, se expune indignării Creatorului său încălcînd rolul dumnezeieștii Providențe și tulburînd ordinea universului?“[3] E absurd. Toate ființele create au primit puterea și îngăduința de a schimba cursul natural al lucrurilor pentru a-și asigura propria bunăstare. Fiecare dintre acțiunile noastre schimbă cursul naturii. A te sinucide nu-l schimbă mai mult decît oricare alt act voluntar. „Dacă deturnez o piatră care cade pe capul meu, schimb cursul naturii.“ Deci, „dacă dispunerea de viața omenească ar fi și ea rezervată, ca domeniu particular al Atotputernicului, într-atît încît să se facă din dispunerea de ea o încălcare a drepturilor dumnezeiești, ar fi un act criminal să acționezi atît pentru păstrarea, cît și pentru distrugerea vieții“[4].

Trebuie să ne supunem Providenței. Fie. Dar, „cînd mă străpung cu propria-mi sabie, primesc moartea în aceeași măsură în care aceasta ar

---

[2] D. Hume, *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*, ed. J. V. Price, col. Key Texts, Bristol, 1992.

[3] *Ibid.*, p. 9.

[4] *Ibid.*, p. 11.

proveni de la un leu, de la o prăpastie sau de la o febră. Supunerea pe care o cereți față de Providență pentru orice calamitate care mă atinge nu exclude abilitatea și acțiunile omenești dacă pot prin intermediul lor să evit sau să scap de o calamitate: de ce să nu pot folosi la fel de bine un remediu ori altul?“[5]

Superstiția franceză declară că vaccinarea este o impietate, pentru că întreruperea maladiei uzurpă drepturile Providenței. „Superstiția europeană declară că este o impietate să pui capăt propriei vieți și să te revolți astfel împotriva Creatorului tău; și de ce nu ar fi, spun, o impietate să construiești case, să cultivi pămîntul sau să navighezi pe oceane? În toate aceste acțiuni, utilizăm puterile minții și trupului nostru pentru a produce o schimbare sau alta în cursul firesc al lucrurilor.“[6]

Cît despre argumentul soldatului care nu trebuie să dezerteze de la postul lui, e ridicol. Diferitele elemente care îmi compun trupul vor fi încorporate în alte combinații și vor continua să joace un rol. „E un fel de blasfemie să crezi că o ființă creată poate să perturbeze ordinea lumii sau să uzurpe domeniul Providenței.“

2) Sinuciderea nu este dăunătoare societății. „Un om care se retrage din viață nu face rău societății: el încetează pur și simplu să facă bine; ceea ce, dacă este un prejudiciu, este unul dintre cele cu adevărat minore. Toate obligațiile noastre față de societate par să implice ceva reciproc. Eu primesc binefacerile societății și ar trebui deci să îi promovez interesele [...]. Nu sînt obligat să fac un mic bine societății dacă acesta mă costă un rău mare; de ce ar trebui, așadar, să prelungesc o existență mizerabilă din cauza vreunui frivol avantaj pe care publicul poate eventual să-l primească de la mine?“[7] Mai mult, „presupuneți că sînt o povară pentru societate, presupuneți că viața mea împiedică o persoană să fie mult mai utilă societății. În asemenea cazuri, să refuz viața trebuie să fie nu doar un gest nevinovat, ci și lăudabil“.

3) Sinuciderea nu este o ofensă față de mine însumi. „Cred că nici un om nu s-a lepădat de viață atîta timp cît merita osteneala de a fi păstrată.“ Sinuciderea este remediul nostru suprem. „E singurul fel prin care putem fi utili societății, dînd pildă, care, dacă ar fi imitată, i-ar păstra fiecăruia șansele de fericire în viață și l-ar elibera de orice amenințare a nefericirii.“[8]

În notă, Hume adaugă că Scriptura nu ne-a impus nici un consemn legat de suicid și că nu ne învață să ne supunem decît față de nenorocirile

---

[5] *Ibid.*, p. 13.
[6] *Ibid.*, p. 15.
[7] *Ibid.*, pp. 18–19.
[8] *Ibid.*, pp. 21–22.

inevitabile. „Să nu ucizi!" nu privește decît viața celorlalți, asupra căreia nu avem nici o autoritate; în orice caz, legea lui Moise este abolită.

Aceasta este argumentația acestui mic tratat pe care David Hume l-a scris spre 1755, în același timp cu cel despre nemurirea sufletului. Dar, în clipa în care s-a pus problema să le publice, cînd textul era pe punctul de a fi imprimat, decide să le retragă: recuperează paginile imprimate și le distruge, exact cum făcuseră Justus Lipsius și John Donne cu un veac și jumătate mai devreme. Această revenire de ultimă oră i-a intrigat pe critici[9]. Este puțin probabil să fi fost rezultatul presiunilor. Mai degrabă, Hume își dă seama de slăbiciunea și banalitatea majorității argumentelor sale. Să adăugăm, fără îndoială, un sentiment de responsabilitate și faptul că permanența și universalitatea reprobării conferă sinuciderii aproape un statut de lege naturală, pe care e foarte greu s-o combați. În conștiința colectivă, sinuciderea este un tabu, pentru același motiv ca și incestul. Să ataci frontal această interdicție înseamnă să riști să te trezești dat deoparte de autorități și de o bună parte a societății. Merită oare să te expui tuturor acestor riscuri pentru o operă din care reputația ta nu are nimic de cîștigat? Hume, care nu are nimic dintr-un Don Quijote, alege să nu se lanseze în lupta împotriva acestor mori de vînt de nedezrădăcinat care sînt prejudecățile conștiinței colective.

Dar îi scapă cîteva copii. Se povestește chiar că unul dintre prietenii lui căruia îi împrumutase una l-ar fi felicitat înainte de a-și fi tras un glonț în cap. Povestea este pură calomnie, dar ilustrează pasiunile iscate de această problemă. Un exemplar parvine în Franța, unde este tradus de d'Holbach și publicat, fără nume de autor, în 1770. Hume moare în 1776, iar cele două eseuri ale lui sînt publicate în Anglia în 1777, tot fără nume de autor. Ultimul eseu apare abia la începutul ediției din 1783, care cuprinde și cele două scrisori ale lui Rousseau despre sinucidere, extrase din *La Nouvelle Héloïse*.

Presa literară întîmpină cartea cu o violentă ostilitate. *The Critical Review* din 1783 califică eseul drept „mic tratat de necredință", conținînd principii nimicitoare pentru societate și religie, distrugînd „opiniile și nădejdile noastre cele mai sublime". *Monthly Review* îl atacă și pe editor, care însoțise totuși cu prudență publicarea textului cu note socotite ca respingînd argumentele lui Hume. Reluînd atacul, *Gentleman's Magazine* din 1784 declară că notele editorului de combatere a principiilor textului nu reușesc decît să facă publicitate otrăvii. În același an, episcopul George Horne, în *Letters of Infidelity*, condamnă la rîndul lui eseul lui Hume.

---

[9] T. L. Beauchamp studiază acest aspect în „An Analysis on Hume's «On Suicide»", *Review of Metaphysics*, XXX, 1976–1977.

Remarcile editorului sînt interesante, dacă nu convingătoare. Adevărurile revelate, afirmă el, sînt singura consolare adevărată pentru sufletul omului. Dacă toată lumea ar aplica ideile lui Hume, umanitatea ar înceta curînd să existe: iată o anticipare a argumentului lui Kant. Mai mult, „nu numai că este imposibil unui om să decidă, la un moment dat, cursul existenței sale, sau ce folos ori importanță poate avea el pentru societate; dar, fără facultatea de previziune, este cu atît mai imposibil pentru el să ghicească căror țeluri poate fi destinat să slujească în numeroasele și misterioasele schimbări ale viitorului“[10]. În sfîrșit, argument important, dacă fiecare e stăpînul vieții sale, poate să-și încredințeze altuia puterile asupra propriei existențe, ceea ce generează incalculabile consecințe.

A scrie un tratat teoretic care justifică sau condamnă sinuciderea și a fi confruntat nemijlocit cu un caz real sînt două experiențe total diferite. Cînd contesa de Boufflers se plînge că e nefericită și amenință să se sinucidă, Hume îi scrie, la 14 iulie 1764, nu pentru a o felicita pentru curajoasa ei decizie, ci pentru a-și exprima „spaima“: „Dacă există obstacole în calea fericirii dumneavoastră, aș dori ca ele să fie de o asemenea natură, încît să poată fi îndepărtate și să poată fi tratate prin oricare alt remediu decît cel pe care îl menționați cîteodată, la care nu pot să mă gîndesc fără spaimă.“[11]

În 1746, Hume fusese martorul sinuciderii maiorului Alexander Forbes care și-a tăiat venele. Îl găsise, cum îi scrie fratelui său, la 4 octombrie, „scăldat în propriul sînge“, dar încă în viață. Chemase un chirurg, care a bandajat rănile; în cele douăzeci și patru de ore care au urmat, a avut o conversație cu el: „Niciodată un om nu a exprimat un dispreț de viață mai ferm, nici principii filozofice mai hotărîte, în acord cu plecarea sa. Mă implora să-i deznod bandajele și să-i grăbesc moartea, ca ultimă mărturie de prietenie. Dar vai! nu mai trăim pe vremea grecilor și a romanilor.“[12]

Astfel, Hume, confruntat cu aplicarea propriilor lui principii, admite că nu mai sînt valabile în epoca sa. Chiar el, se spune, era chinuit de o teamă surdă de damnare, ceea ce ar putea să-i explice refuzul de a-și publica tratatul. Sinuciderea este desigur o problemă strict personală și existențială.

Să remarcăm că, exceptîndu-l pe Robeck, autorii tratatelor despre sinucidere nu se sinucid. Dar operele lor nu constituie nicidecum apologii ale morții voluntare. Ceea ce încearcă să arate este că, atunci cînd viața devine mult prea insuportabilă, fizic sau mintal, sinuciderea este legitimă.

---

[10] D. Hume, *op. cit.*, p. 48.

[11] *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, 1932, vol. I, p. 452.

[12] *Ibid.*, I, pp. 97–98.

D'HOLBACH ȘI CHAMFORT: „MOARTEA ESTE UNICUL REMEDIU AL DEZNĂDEJDII"

E ceea ce afirmă cu vigoare un contemporan al lui Hume, baronul d'Holbach. Situîndu-se din capul locului în spațiul materialismului, nu e deranjat de obiecțiile de origine religioasă: „Pentru ca sinuciderea să fie pedepsită în viața cealaltă, [sinucigașul] ar trebui să-și supraviețuiască lui însuși și, în consecință, să-și ducă în viitorul lăcaș organele, simțurile, memoria, ideile, felul lui actual de a exista și de a gîndi", scrie el în capitolul „Du suicide" din tratatul său despre *Le Système de la nature*.

Această operă apare în 1770, în același an cu publicarea tratatului lui Hume în Franța, tradus fără îndoială chiar de d'Holbach. Influența filozofului englez este aici foarte limpede. Sinuciderea, scrie el, nu dăunează deloc societății, căci sîntem legați de societate printr-un pact care „presupune avantaje mutuale între părțile contractante. Cetățeanul nu poate să aibă cu societatea, cu patria, cu asociații săi decît legături de bunăstare; cînd legătura e întreruptă, e repus în libertate." În orice caz, „ce avantaje sau ce ajutoare ar putea să-și asigure societatea de la un nenorocit aflat în brațele deznădejdii, de la un mizantrop copleșit de tristețe, măcinat de remușcări, care nu mai are motive de a se face util celorlalți și care se abandonează voluntar și nu mai este interesat să-și conserve zilele?"

Nici obiecția sinuciderii ca act împotriva naturii nu este mai valabilă. Natura înscrie în noi dragostea de viață, se spune. Și dacă natura noastră, dintr-un motiv sau altul, ne inspiră dezgustul de această viață? „Dacă aceeași forță care-i obligă pe toți oamenii inteligenți să-și iubească viața o face pe cea a unui om atît de grea și atît de crudă încît o găsește înspăimîntătoare și insuportabilă, iese din rîndurile speciei sale, ordinea e distrusă pentru el, și, privîndu-se de viață, împlinește o hotărîre a naturii care vrea ca el să nu mai existe. Această natură a făcut timp de mii de ani tot ce i-a stat în putință să plămădească în miezul pămîntului fierul care trebuie să-i scurteze zilele."

Sinuciderea nu este nici un act de lașitate. Omul nu se decide să facă acest lucru „decît atunci cînd nimic în lume nu este capabil să-l bucure sau să-l distragă de la durerea lui. Nenorocirea lui, oricare ar fi, este reală pentru el." Tocmai în această nenorocire găsește forța de a-și depăși teama de moarte. De altfel, sinuciderea se evaluează mai degrabă în termeni de maladie, provocată de nenorociri sau de excese: „Nu există cu adevărat nici forță, nici slăbiciune, nici curaj, nici lașitate, există boală, fie acută, fie cronică." Și, tocmai de aceea, raționamentele nu pot să conducă

la sinucidere și sînt neputincioase s-o împiedice: „Nu principiile sînt cele care îi determină pe oameni să ia o atît de violentă hotărîre; ci un temperament slăbit de suferințe, o constituție bilioasă și melancolică, un viciu de organizare, o dereglare a organismului, necesitatea, și nu speculații raționale determină nașterea în om a proiectului de a se distruge."

Suicidul filozofic nu există. Cei care se prevalează de marile principii pentru a-și justifica actul nu fac decît să-și mascheze, conștient sau inconștient, suferința morală sau fizică. D'Holbach respinge deci de la bun început orice acuzație că i-ar îndemna pe oameni să se sinucidă. Volume întregi de apologie a suicidului nu vor provoca nici măcar o singură moarte suplimentară dacă nimeni nu are motive întemeiate să se sinucidă. În schimb, totul va merge mult mai bine dacă oamenii ar învăța să nu se teamă de moarte. Pe exploatarea acestui sentiment se bazează toate tiraniile și toate situațiile de injustiție. Numai cel care nu se teme de moarte este liber.

Eliberată de amenințarea coșmarurilor care îl făceau pe Hamlet să ezite, moartea devine portul păcii: „Să mori: să dormi, nimic mai mult." Nefericitul are pacea la îndemînă: „Prieteni perfizi îi întorc spatele la nenorocire? O femeie infidelă îi rănește inima? Copii nerecunoscători și îndărătnici îi îndurerează bătrînețea? Și-a pus el fericirea exclusiv într-un anumit obiect pe care îi e imposibil să și-l procure? În sfîrșit, din orice cauză ar fi, suferința, remușcările, melancolia, deznădejdea au desfigurat pentru el spectacolul universului? Dacă nu-și poate suporta nenorocirile, să părăsească o lume care de acum înainte nu mai este pentru el decît un înspăimîntător deșert; să se îndepărteze pentru totdeauna de o patrie inumană care nu mai vrea să-l socotească în rîndul copiilor săi; să iasă dintr-o casă care amenință să i se prăbușească în cap; să renunțe la societate, la fericirea căreia nu mai poate contribui și pe care numai propria lui fericire poate să i-o facă prețioasă [...]. Moartea este unicul remediu al deznădejdii; atunci, un pumnal e singurul prieten, singurul consolator care rămîne nefericiților [...]. Cînd nimic nu mai întreține în el dragostea lui de propria ființă, a trăi este cea mai mare dintre nenorociri, iar a muri este o datorie pentru cine vrea să i se sustragă."

Trebuie să credem că baronul d'Holbach avea un temperament fericit și că nu l-a privit personal nici unul dintre aceste motive, pentru că a murit de moarte naturală la Paris, în 1789, în vîrstă de șaizeci și șase de ani. În schimb, Chamfort merge pînă la capăt cu logica pesimismului filozofic. Pentru el, viața este o capcană. Sîntem aruncați în această vale a plîngerii, unde „flagelurile fizice și calamitățile naturii omenești au făcut societatea necesară. Societatea a pus și ea umărul la nenorocirile naturii. Neajunsurile societății au adus cu sine necesitatea cîrmuirii,

iar cîrmuirea contribuie la nenorocirile societății. Iată istoria naturii omenești"[13].

Viața este o lungă urzeală de nenorociri. „A trăi este o boală [...], moartea este remediul." Dar ceea ce face capcana cu adevărat diabolică este că „natura, copleșindu-ne cu atîta mizerie și sădind în noi un atașament de nebiruit pentru viață, pare să fi procedat cu omul ca un incendiator care ne-ar da foc casei după ce a pus santinele la ușă. E necesar ca pericolul să fie destul de mare pentru a ne sili să sărim pe fereastră." Instinctul de conservare face așadar din noi propriul temnicer, inspirîndu-ne teama de propria noastră eliberare, moartea. La acest instinct, care este cel mai sigur gardian al nostru, conducătorii au adăugat tabuul sinuciderii: „Regii și preoții, proscriind doctrina suicidului, au vrut să asigure durata robiei noastre. Ei vor să ne țină închiși într-o celulă fără ieșire."[14] Astfel menținuți în viață de propriul nostru instinct și de prejudecățile sociale, ne trebuie un mare curaj pentru a îndrăzni să ne eliberăm înainte de termen, un curaj ajutat de circumstanțe. Chamfort a avut acest curaj, la 13 aprilie 1794, dar viața se înverșună să-l păstreze viu: focul de pistol i-a spart doar ochiul, astfel încît a trebuit să-și taie gîtul, și muri abia cîteva săptămîni mai tîrziu.

ANII SUICIDULUI FILOZOFIC

Chamfort este un caz extrem. Repetăm: sinuciderile filozofice autentice, cele motivate așadar de sila de viață, de sentimentul absurdității și al răului existențial sînt rare și îndoielnice. Cazul preotului Meslier este poate unul dintre ele; în testamentul lăsat de acesta, e exprimată dorința sa de neantizare: „După toate acestea, să gîndească, să judece, să spună și să facă oricine orice ar dori în lume, n-o să fiu pus deloc în încurcătură. Prea puțin îmi pasă că oamenii se vor împăca ori se vor comporta cum vor crede de cuviință, că vor fi înțelepți sau că vor fi netrebnici, că vor fi buni sau că vor fi răi, că vor spune și că vor face din mine tot ceea ce vor voi după moartea mea. Aproape că nu mai iau parte la ceea ce se face în lume."

Sinuciderea lui Meslier, care nu e stabilită categoric, e pe deplin probabilă și în total acord cu starea de spirit exprimată aici. Cu greu ne putem închipui ce ar mai putea să-l determine să rămînă în viață. După confratele său, preotul Aubry, confirmat și de alții, Jean Meslier a murit, refuzînd să mai mănînce, în 1729, în vîrstă de șaizeci și cinci de ani: „Meslier, după

[13] Chamfort, *Maximes et Pensées*, în *Œuvres complètes*, 1824–1825, I, p. 354.
[14] *Ibid.*, n° 484.

ce-și vărsă toată fierea împotriva religiei părinților săi, pierzîndu-și vederea, nu se mai gîndi decît să sfîrșească o existență a cărei durată începea să-l supere. Dezgustat de viață, descurajat de restricțiile și constrîngerile pe care și le impusese pentru a trăi exterior în spiritul credinței sale, sfîșiat de strigătele propriei conștiințe și de teama de a nu-i fi cunoscute de lume înainte de moarte și să nu-i atragă pedepse atît de meritate, se întinse în pat, hotărît să nu se mai miște de acolo decît pentru a nu se mai întoarce niciodată, a zăcut timp de cîteva zile, a refuzat consecvent ceea ce i-ar fi putut prelungi viața și a murit."[15]

Memorialiștii, criticii literari, autorii, gazetarii pîndesc ocaziile de sinucideri filozofice, mai ales în anii 1760 și 1770. Faimoasele *Mémoires secrets* (Memorii secrete), numite ale lui Bachaumont, care țin o cronică a tuturor evenimentelor din lumea literară și din societatea la modă din 1762 pînă în 1787[16], citează printre numeroasele fapte diverse mondene și semimondene mai multe morți voluntare care au avut ca mobil deznădejdea, durerea, dezgustul de viață, pe care le pune în legătură cu moda englezească. Curiozitatea manifestată în acest domeniu de autorii succesivi ai *Memoriilor* este revelatoare: în spatele unei reprobări formale, se exprimă un sentiment nedezmințit de admirație, dar mai cu seamă un interes intrigat.

La 21 mai 1762, citim în *Memorii* că de mai mulți ani numeroase persoane au murit de „autodistrugere", adică prin sinucidere din deznădejde: „Persoanele interesate să ascundă aceste nenorociri domestice le-au făcut să treacă drept accidente particulare. De două luni, peste zece persoane cunoscute au fost victimele unei asemenea frenezii. Acest *taedium vitae* este urmarea pretinsei filozofii moderne, care a alterat atîtea spirite prea slabe pentru a fi într-adevăr iubitoare de înțelepciune."[17]

La 5 mai 1769, referitor la sinuciderea unui tînăr bărbat care se spînzurase pentru că nu avusese succes la debutul în cariera teatrală, *Memoriile* lansează din nou un semnal de alarmă: „Nu ai fi crezut ca acest anglicism să cîștige chiar și această categorie de cetățeni. Asemenea evenimente se înmulțesc mult aici de cîtva timp și, fără a le socoti pe cele care nu sînt aduse la cunoștința publicului, au loc mai multe care i se ascund din

---

[15] J. Meslier, *Œuvres complètes*, Paris, 1972, vol. III, p. 397.

[16] *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis 1762 jusqu'à nos jours*, Memorii numite ale lui Bachaumont, de la numele lui Louis Petit de Bachaumont (1690–1770), a cărui culegere de întîmplări ciudate din perioada 1762–1770 e continuată de Pisandat de Mairobert, care de altminteri se sinucide, apoi de Moufle d'Angerville, pînă în 1787. Memoriile sînt continuate pe linia stabilită de Bachaumont.

[17] *Mémoires secrets*, vol. XVI, p. 153.

menajament pentru familii și, de altfel, pentru a împiedica răspîndirea funestă a acestui pretins spirit filozofic, la fel de contrar politicii, rațiunii și adevăratului eroism."[18]

La 26 septembrie 1770, *Memoriile* relatează că un baron german, ofițer în regimentul din Anhalt, și-a ucis cîinele cu un foc de pistol ca să nu sufere, apoi s-a străpuns cu propria sabie, „ca un instrument de deces mai demn de el". Încă o victimă a spiritului filozofic, constată *Memoriile*: „Se pare că dezgustul de viață care cîștigă tot mai mult teren în această capitală a fost cauza acestei sinucideri [...]. Vedem prin aceasta că însăși extravaganța ofițerului era premeditată și temeinic pregătită. E cu neputință să explicăm o stăpînire de sine atît de extraordinară. Acuzăm din nou filozofia zilei ca autorizînd asemenea nelegiuiri și încurajîndu-le într-o manieră prea evidentă prin practică."[19]

La 5 octombrie 1770, domnul Guillemin, primul violonist al regelui, îndatorat, se sinucide cu lovituri de cuțit, „într-un exces de deznădejde"[20]. La 21 februarie 1772, *Memoriile secrete* evocă moartea unui bărbat care s-a sinucis în provincie cu un foc de pistol dintr-un motiv pur filozofic, căci a lăsat un bilet în care „declară că, nefiind consultat pentru a fi adus pe lume, crede așadar că se poate lipsi de ea fără să consulte pe nimeni"![21] La 12 iulie 1774, ele se fac ecoul unui caz mai clasic: domnul de Salis, tînăr ofițer în gărzile elvețiene, se spînzură din deznădejde după moartea tinerei sale soții[22]. La 16 iunie 1775, „doi englezi s-au sinucis nu demult în ținutul nostru, și par să fi venit să se refacă din această manie pe care francezii au preluat-o de la ei și cu care astăzi le dau exemplu"[23]. Nu este decît un schimb de experiență, căci în aceeași epocă se semnalează că mai mulți nobili de pe continent s-au dus în Anglia cu scopul de a se sinucide acolo, într-un fel de pelerinaj în țara morții voluntare. Ziarele englezești relatează astfel sinuciderea unui nobil francez la Greenwich și cea a fiului unui general german în Hyde Park, în 1789; în 1797, fiul „regelui Corsicii" își trage un glonț în cap la Westminster Abbey; anul următor, ducele de Sorrentino îl imită, într-o cafenea. În 1789, cazul cel mai răsunător este cel al fiului mezin al ministrului de justiție Maupeou, care debarcă în Anglia cu o mare sumă de bani și se sinucide cu un foc de pistol la Brighton, lăsînd un scurt bilet căruia nimeni nu i-a înțeles sensul: „Mor nevinovat; iau pentru asta martor Cerul."[24]

---

18 *Ibid.*, vol. IV, p. 234.
19 *Ibid.*, vol. V, p. 171.
20 *Ibid.*, vol. V, p. 173.
21 *Ibid.*, vol. VI, p. 101.
22 *Ibid.*, vol. VII, p. 189.
23 *Ibid.*, vol. VIII, p. 79.
24 *The Times*, 19 septembrie–6 octombrie 1789.

Să revenim în Franța. La 16 iunie 1775, ziua sinuciderii celor doi englezi, *Memoriile secrete* semnalează că o binecunoscută curtezană, domnișoara de Germancé, părăsită de iubitul ei, a vrut să se otrăvească cu opium. Dar doza era insuficientă. Este reanimată, și ea se laudă peste tot cu aventura pe care a avut-o: „Ceea ce e mai supărător este că le învață pe toate prietenele ei că moartea nu este nimic; că modalitatea pe care a ales-o ea este foarte agreabilă; că în clipa în care adormim, încercăm senzațiile cele mai plăcute. Această morală, răspîndită printre curtezanele și filfizonii destrăbălați din Paris, poate să producă mii de accidente asemănătoare."[25]

La 2 februarie 1781, o sinucidere intrigă *Memoriile*, cea a unui notar bogat și fără necazuri cunoscute: „Se vorbește mult de o faimoasă sinucidere a unui domn Bronod, notar, care și-a tăiat gîtul. Nimeni nu se îndoiește că motivul a fost sminteala; ceea ce e cu atît mai surprinzător, cu cît era cel mai bogat dintre confrații lui atît prin patrimoniu și experiența sa, cît și prin marile afaceri pe care le făcea."[26]

CRĂCIUNUL ANULUI 1773: „SÎNTEM DEZGUSTAȚI DE SCENA UNIVERSALĂ"

Cea mai răsunătoare sinucidere filozofică din epocă este fără îndoială cea a doi tineri soldați într-un han din Saint-Denis, în ziua de Crăciun a anului 1773. *Memoriile secrete* îi consacră desigur o lungă prezentare, iar înalta societate discută despre asta săptămîni de-a rîndul și găsim ecouri chiar și în corespondența oamenilor de litere, bunăoară cea a lui Grimm și a lui Voltaire. Nici astăzi întîmplarea lor nu ne lasă indiferenți.

Mai întîi, faptele. La 24 decembrie 1773, doi tineri militari, un colonel de douăzeci și patru de ani, care răspunde la numele foarte simbolic de Humain, și un dragon de douăzeci de ani, Bourdeaux, trag la hanul „L'épée royale", din apropiere de biserica Saint-Denis. Veniseră cu un poștalion de la Paris, și nici azi nu se știe din ce motiv au făcut această ultimă călătorie. Este vorba desigur de un cuplu de homosexuali: „Și unul, și celălalt erau trecuți în registrele poliției într-o manieră puțin onorabilă pentru conduita sau pentru moravurile lor", constată ziarele. Capul este cel tînăr, Bourdeaux, fost elev la iezuiți, care a făcut deja mai multe meserii, în ciuda vîrstei sale tinere. Face parte din regimentul din Belsunce.

Comandă cina și o cameră. Nu trece neobservat faptul că nu se duc la slujba de la miezul nopții. Pe 25, se plimbă dimineața în oraș, apoi, la

[25] *Mémoires secrets*, op. cit., vol. VIII, p. 79.
[26] *Ibid.*, vol. XVII, p. 56.

prînz, comandă un cozonac, o sticlă de vin și hîrtie. Este momentul în care Bourdeaux scrie două lungi bilete explicative. Apoi, fiecare, așezat la masă, își scoate pistolul și își trage un glonț în gură. Pe masă, un „testament" și o scrisoare adresată domnului de Clérac, locțiitorul lui Bourdeaux din regimentul din Belsunce. Să o vedem mai întîi pe aceasta din urmă:

„... Cred că v-am spus de mai multe ori că starea mea actuală îmi displăcea [...]. M-am analizat de atunci mai serios și am recunoscut că acest dezgust cuprindea totul și că mă săturasem de toate stările posibile, de oameni, de întregul univers, de mine însumi; a trebuit să trag o consecință din această descoperire.

Cînd ești dezgustat de totul, trebuie să renunți la tot. Nu e o socoteală grea; i-am dat de cap fără ajutorul geometriei; în sfîrșit, sînt pe punctul să renunț la privilegiul existenței pe care îl posed de aproape douăzeci de ani și care mi-a fost povară timp de cincisprezece [...].

Dacă existăm și după această viață crudă și dacă e periculos s-o părăsim fără îngăduință, voi încerca să obțin o clipă pentru a veni să vă împărtășesc acest lucru. Dacă nu există deloc, îi sfătuiesc pe toți nefericiții, adică pe toți oamenii, să-mi urmeze exemplul. [...]

Nu datorez scuze nimănui. Dezertez: este o crimă; dar mă voi pedepsi și legea va fi satisfăcută. [...] Adio, dragul meu locțiitor [...]. Zboară în continuare din floare în floare și continuă să iei nectarul tuturor cunoștințelor și al tuturor plăcerilor. [...]

Cînd vei primi această scrisoare, vor fi cel mult douăzeci și patru de ore de cînd am încetat să exist, cu stima cea mai sinceră, cel mai afectuos slujitor al dumitale: Bourdeaux, fost învățăcel, apoi ajutor la tribunal, apoi călugăr, apoi dragon, apoi nimic."

„Testamentul", semnat împreună de Bourdeaux și Humain, expune motivele mai generale ale gestului celor doi tineri:

„Nici un motiv grabnic nu ne silește să punem capăt existenței noastre, dar neplăcerea de a exista o clipă în schimbul încetării de a fi o veșnicie este punctul de convergență care ne face să devansăm de comun acord acest act despotic al sorții. [...] Am încercat toate plăcerile, chiar și pe cele de a ni-i apropia pe semeni printr-un simțămînt de recunoștință; și încă ni le mai putem procura, dar toate plăcerile au un capăt, și acest capăt este otrava. Sîntem dezgustați de scena universală; cortina s-a lăsat pentru noi, și ne lăsăm rolurile în seama celor care sînt destul de slabi pentru a vrea să le mai joace cîteva ceasuri. Dezgustul de viață e singurul motiv care ne determină să o părăsim.

[...] Cîteva grăunțe de pulbere au fost suficiente ca să sfărîme resorturile acestei mase mișcătoare de carne pe care orgolioșii noștri semeni o numesc regele ființelor.

Domnilor din justiție, trupurile noastre vă stau la dispoziție, le disprețuim prea mult pentru a ne nelinişti de soarta lor. [...]

Batistele de buzunar şi eşarfele, ca şi ciorapii pe care îi am la mine şi alte cîteva rufe vor fi ale slujnicei de la han. Restul efectelor noastre vor fi suficiente ca să plătim taxele pentru interogatorii şi procesele-verbale inutile care se vor face în legătură cu noi. Moneda de trei lire care va rămîne pe masă va plăti vinul pe care l-am băut. La Saint-Denis, în ziua de Crăciun a anului 1773. Semnat: Bourdeaux — Humain."

Evenimentul are un ecou deosebit. Dar reacțiile exprimă mai degrabă stupoarea decît condamnarea. Referitor la Bourdeaux, *Memoriile secrete* notează că „de la vîrsta de cinci ani simțise un continuu dezgust de viață. Această scriere, în stil sincer şi gîndit filozofic, denota educația autorului ei"[27]. Doamna du Deffand îi scrie prietenului ei Voltaire: „Ce spuneți de ce li s-a întîmplat celor doi soldați de la Saint-Denis? Despre toate acestea, ar trebui să se scrie volume întregi. Numai Natura ar putea să ne răspundă." Grimm, care citează *in extenso* scrisoarea şi testamentul, conchide că este vorba despre un alt exemplu „al ravagiilor pe care o filozofie prea îndrăzneață poate să le cauzeze în mințile dereglate", dar îşi disimulează interesul într-un mod cu totul stîngaci. Este ciudat că nimeni nu face aluzie la homosexualitatea celor doi soldați, care este, poate, cauza esențială a gestului lor, din cauza imposibilității de a-şi asuma pasiunea într-o societate în care sodomia este o crimă de nemărturisit, pasibilă de pedeapsa cu moartea în cazurile flagrante şi extreme. Cadavrele celor doi tineri, tîrîte, străpunse şi spînzurate, au fost arse, iar cenuşa aruncată la groapa de gunoi.

Este surprinzător că Albert Bayet, în remarcabila sa teză de doctorat din 1922 intitulată *Le suicide et la morale*, schimbă radical tonul cînd ajunge la această chestiune. Această amplă lucrare, prima adevărată istorie a sinuciderii şi care continuă să fie o referință în materie prin volumul informațiilor şi perspectiva pe care o deschide, de o desăvîrşită neutralitate marcată de simpatie față de ceea ce numeşte „morala nuanțată" şi diferitele sale manifestări istorice, exprimă o indignare abia stăpînită împotriva celor doi soldați de la Saint-Denis. Deşi consacră episodului peste o pagină, se înverşunează să-l reducă la un incident ce nu merită osteneala de a fi băgat în seamă. „Cu atît mai puțin prezintă interes azi", scrie el în introducere, după ce vorbise de Robeck; „acest fapt divers atît de banal" îl face furios şi agresiv: „De n-ar fi deznodămîntul, am rîde", spune el, după ce citase extrase din scrisoarea lui Bourdeaux. Nu sînt decît „lăudăroşenii puerile", „elucubrații mediocre", „raționamente infantile" şi adaugă că opinia lui Grimm i se pare „cît se poate de indulgentă"; cei doi tineri nu

[27] *Ibid.*, vol. VII, p. 100.

au nici o legătură cu „filozofia timpului lor“. O asemenea digresiune, unică în cele opt sute de pagini ale unei remarcabile teze care relatează, fără comentariu personal, sute de alte sinucideri, arată că Bourdeaux și Humain, în trista lor poveste de Crăciun 1773, au atins de fapt esența problemei, îndrăznind să-și pună de acord faptele și gîndurile. „Dezgustați de scena universală“, de spectacolul unei lumi pe care o găsesc absurdă, o părăsesc, logic, simplu.

E fără îndoială și calea pe care a ales-o fiul familiei Calas, în 1761. Dar gestul său şi-a pierdut orice sens din cauza faimoasei „afaceri“ pe care au fabricat-o referitor la moartea lui. Descoperind sinuciderea prin spînzurare a fiului lor Marc-Antoine, familia Calas caută să disimuleze cauza decesului. „Să nu începi să răspîndești zvonul că fratele tău s-a sinucis; salvează cel puțin onoarea nefericitei tale familii“, îi cere tatăl celuilalt fiu, Pierre, conform mărturiei acestuia din urmă[28]. Ne putem da seama după această reacție cîtă teamă exista încă în mediile populare în legătură cu consecințele dezonorante ale sinuciderii. Rezultatul, se știe, este că familia Calas este acuzată de a-și fi ucis propriul fiu pentru a-l împiedica să se convertească la catolicism.

Esenţială pentru subiectul nostru este mărturia surorii lui, Donat Calas, care limpezește cauzele sinuciderii: predispoziția melancolică a lui Marc-Antoine, eșecul lui profesional și lecturile lui din Plutarh, Seneca, Montaigne și Shakespeare; nefericitul știa pe dinafară monologul lui Hamlet, la care trebuie să fi meditat adesea: „Fratele nostru mezin, Marc-Antoine Calas, cauza tuturor nenorocirilor noastre, avea o fire închisă și melancolică; avea cîteva talente, dar, neputînd reuși nici să-și obțină licența în drept, pentru că ar fi trebuit să-și facă acte de catolic, sau să-și cumpere certificatele; neputînd fi negustor, pentru că nu era potrivit; văzîndu-se respins de toate șansele norocului se lăsă năpădit de o durere profundă. Îl vedeam adesea citind fragmente despre sinucidere din diverși autori, cînd din Plutarh sau Seneca, cînd din Montaigne: știa pe dinafară traducerea în versuri a faimosului monolog din Hamlet, atît de celebru în Anglia, și pasaje dintr-o tragicomedie franceză intitulată *Sidney*.“[29]

Este clar că aici, ca și în celelalte cazuri, motivul „filozofic“ nu ar putea să fie singura cauză a sinuciderii. Nu te sinucizi pur și simplu pentru a-i imita pe cei vechi sau pentru că ai învățat *Hamlet* pe dinafară: Hamlet însuși considera de altfel mai înțelept să rămîi în viață.

---

[28] „L'affaire Calas: pièces originales“, în *Mélanges* de Voltaire, ed. Pléiade, Paris, 1961, p. 547.

[29] *Ibid.*, p. 539.

SUICIDUL ÎN ARISTOCRAȚIA ENGLEZĂ: FILOZOFIE SAU JOC?

La fel, în Anglia, criticii și scriitorii satirici arată că motivele filozofice propuse de aristocrați pentru suicid nu sînt decît pretexte care ascund adevăratele motive: pe primul loc, datoriile la joc și dezmățul. Charles Moore, în *Full Inquiry into Suicide*, apreciază jocul de cărți, suicidul și duelul ca rezultat al inactivității tineretului aristocratic, gata să se sinucidă pentru stupide motive de chestiuni de onoare. În 1741, de exemplu, un anume Nourse se ceartă într-un cazinou din Londra cu lordul Windsor, pe care-l provoacă la duel. Lordul Windsor îl refuză din cauza diferenței sociale care-i separă, iar Nourse își taie gîtul. În 1755, gentlemenii clubului „Ultima Guinee“ se jură să se sinucidă după ce-și vor fi risipit averea, și se țin de cuvînt[30]. În 1757, John Brown avea motiv să scrie: „Romanul se sinucidea pentru că avusese ghinion în război, englezul pentru că fusese ghinionist la whist; eroul antic pentru că-și dezonorase patria, cel modern pentru că nu îndrăznește să se arate la Arthur [o casă de jocuri][31]“, iar *Connoisseur* declara că adevărata cauză a sinuciderilor aristocratice era deznădejdea „provocată de o risipă deliberată și de dezmăț“. În 1774, John Herries scrie: „Cum luxul și depravarea acelor vremuri ating apogeul, așa și sinuciderea, fiică a infernului, redutabilă plagă moștenitoare a culpabilității, a remușcărilor și a deznădejdii, începe să molipsească, prin sinistra ei influență, mai mulți credincioși ca niciodată.“[32] Caleb Fleming, în *Disertație asupra crimei nefirești a omorului de sine*, stabilește și el o legătură între sinucidere, joc, dezmăț și lux[33]. În ziarul *World* din 16 septembrie 1756, Edward Moore sugerează pe un ton sarcastic să se creeze pentru toată această lume grozavă un stabiliment rezervat suicidului, un „receptacul pentru sinucigași“, în care apartamentele ar oferi mijloace rafinate și nobile de sinucidere: băi de marmură alimentate cu apă curată de izvor, pumnale și otrăvuri pentru actori, săbii fixate pe podea pentru soldați, pistoale încărcate cu gloanțe în formă de zaruri pentru jucători, frînghii pentru clasele de mijloc[34].

Lista sinuciderilor aristocratice în Anglia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea este impresionantă. În 1798, contele de Buckinghamshire recenza

---

[30] *Connoisseur*, Londra, 1755, I, pp. 295–296.

[31] J. Brown, *An Estimate of the Manners and Principles of the Times*, Londra, 1757, p. 95.

[32] J. Herries, *An Address on Suicide*, Londra, 1774, p. 6.

[33] C. Fleming, *A Dissertation upon the Unnatural Crime of Self-Murder*, Londra, 1773.

[34] *World*, 16 septembrie 1756, pp. 1161–1162.

treizeci și cinci de personalități care aleseseră să moară începînd cu anii 1750, dintre care șaisprezece cu pistolul, doi cu sabia, opt cu cuțitul sau briciul. Nici unul nu a fost blamat. În 1731, o celebritate din lumea jocului se sinucidea la Bath: Fanny Braddock. În 1740, contele de Scarborough se sinucide cu pistolul, la fel ca și lordul Montfort, în 1755. Membru al Parlamentului, acesta din urmă pierduse o avere la jocuri. În 1765, este rîndul ducelui de Bolton și, în 1766, al lui John Damer, fiul lordului Milton. După ce risipise o avere colosală, Damer și-a angajat o escortă la Covent Garden și, la capătul unei ultime nopți de dezmăț, își trase un glonț în cap. În 1767, Thomas Davers se otrăvește, lăsînd un catren în care se plînge de a nu mai avea nici măcar mijloacele de a muri cu pistolul, ca un gentleman. În 1771, Jenison Shafto, care-și cîștigase averea la jocuri și devenise membru al Parlamentului, pierde tot și se sinucide. În 1783, William Skrine, și el membru al Parlamentului și mare jucător, se sinucide cu pistolul într-o tavernă. În 1784, un tînăr care-și risipise averea se sinucide „cu cel mai deplin calm", scrie *Annual Register*. În 1785, căpitanul James Battersby se sinucide cu o lovitură de pumnal, după ce fusese arestat pentru duel. În 1788, George Hesse, prieten și tovarăș de joc al prințului de Wales, se sinucide după o pierdere substanțială la cazinou. *Times* îi face elogiul. În același an, se sinucid lordul Saye și Sele, anul următor contele de Caithness, iar vicontele Mountmorres în 1797.

Bineînțeles, toți acești indivizi sînt declarați de *coroner* nebuni: paradox pentru niște suiciduri care se pretind „filozofice", întemeiate pe rațiune și pe principii intelectuale! Verdictul de nebunie nu înșală evident pe nimeni. Obținut deseori prin corupție, ca în cazul lui Edward Walsingham, în 1759, sau prin utilizarea de martori falși, ca în cel al lui John Powell, în 1783, e în aceeași măsură rezultatul unei anchete medicale. Nimic mai ușor pentru aceste familii deosebite decît să cîștige colaborarea unui medic. În 1765, unul dintre ei mărturisește după moartea ducelui de Bolton că acesta din urmă suferea de o febră „capabilă să îl lipsească pe Excelența sa de propriile simțuri"[35].

Lumea politică engleză e deosebit de afectată de sinucidere: în secolul al XVIII-lea, se sinucid douăzeci și unu de membri ai Parlamentului, mulți dintre ei, am văzut, din motive străine politicii. Cea mai celebră victimă este Sir Robert Clive, cuceritorul Indiei. Criticat în privința modului său de a administra Compania Indiilor Orientale, se sinucide în 1774.

Sinuciderea filozofică, oricare ar fi realitatea pe care o ascunde, este frecvent legată de concepția filozofiei iluministe și a libertății suverane a omului rațional care poate să părăsească viața dacă aceasta din urmă îi este

---

[35] M. MacDonald și T. Murphy, *op. cit.*, p. 128.

povară. Frederic al II-lea al Prusiei, prieten al filozofilor, model de despotism luminat, poartă la el, într-o cutiuță de aur legată de o panglică, optsprezece pilule de opium, „doză întru totul îndestulătoare pentru a te duce spre acele întunecate țărmuri de unde nimeni nu se mai întoarce", scrie el. Deseori, cînd treburile militare merg prost, își exprimă intenția de a se sinucide. După dezastrul de la Kunersdorf, două zile cade pradă descurajării: „A meritat să vin pe lume? [...] e aproape o prostie să mai exist [...]. Oh! cu cît sînt morții mai fericiți decît cei vii!" După capitularea de la Maxen, îi scrie lui d'Argens: „Sînt atît de istovit de eșecurile și dezastrele de care am parte, încît îmi doresc de mii de ori moartea și mă dezgustă din zi în zi mai mult să sălășluiesc într-un trup vlăguit și condamnat să pătimească." Iar surorii lui: „Cum poate un suveran să supraviețuiască propriului său stat, onoarei neamului său, propriei lui reputații? [...] Nu, nu, draga mea soră, gîndești prea nobil pentru a-mi da asemenea lașe sfaturi. Libertatea, această prerogativă atît de prețuită, va fi mai puțin sfîntă suveranilor secolului al XVIII-lea decît a fost patricienilor Romei? Și unde stă scris că Brutus și Cato ar împinge curajul mai departe decît prinții și regii? [...] Viața nu merită cu siguranță osteneala de a ne agăța de ea cu atîta înverșunare."[36]

Frederic al II-lea este victima perioadelor de descurajare, și în cursul uneia dintre ele declară: „Cea mai frumoasă zi din viață este cea în care o părăsim." Dar temperamentul său activ redobîndește repede locul pe care-l ocupă în existența lui. Uită de melancolia care-l roade printr-o muncă încrîncenată: „Nimic nu alină mai mult ca o atentă aplecare asupra unui lucru", sau se adîncește în lecturi nesfîrșite, devorînd cele treizeci și șase de volume din *Histoire ecclésiastique* de Fleury și cele șaisprezece volume din *Histoire universelle* de De Thou. Rar se întîmplă să te sinucizi cînd ai încă energia să duci la bun sfîrșit o asemenea întreprindere.

SUICIDUL ROMANTIC: ÎNDRĂGOSTIȚII DIN LYON ȘI ROUSSEAU

De la sinuciderea filozofică la sinuciderea romantică, distanța e mai mică decît pare. Teoretic, prima este motivată de o reflecție intelectuală, cea de-a doua de sentiment; în realitate, nu te sinucizi în urma unui simplu raționament; numai o mașină e capabilă să se autodistrugă la capătul unei socoteli. Nu te sinucizi nici dintr-un pur impuls pasional, sau atunci e vorba de o simplă nebunie. Pentru militarii de la Saint-Denis, conștiința dificultății existenței vine să se adauge constatării absurdității condiției

[36] Citat în P. Gaxotte, *Frédéric II*, Paris, 1972, p. 361.

umane. Pentru îndrăgostiţii din Lyon, în 1770, certitudinea unui viitor nefericit se adaugă forţei pasiunii pentru a declanşa una dintre cele mai cunoscute sinucideri romantice ale veacului.

În acel an, maestrul de scrimă Faldoni e convins de medici că va muri curînd. Tînăra fată pe care o iubeşte şi de care este iubit declară că nu-i va supravieţui. Cei doi iubiţi decid să se sinucidă printr-o punere în scenă romantică: într-o capelă, legaţi de mîna stîngă şi fiecare cu un pistol îndreptat spre inimă, cu o panglică înnodată de trăgaci şi apoi de legătură, astfel încît să declanşeze armele la prima mişcare. Opinia publică mai mult se înduioşează decît îi condamnă. În 1771, ziarele şi întreaga lume literară vorbesc despre acest fapt divers care stă la baza unei povestiri intitulate *Histoire tragique des amours de Thérèse et de Faldoni*, din care Léonard şi Pascal de Lagouthe vor face romane. Delisle de Sales îi admiră. Cît despre Rousseau, scrie referitor la eveniment:

Nelegiuire-i spune evlavia — fireşte —,
Inima admiră, dar gîndul amuţeşte.

Suicidul romantic, înainte de toate suicid din iubire, are o multitudine de variante; această temă i-a oferit lui Jean-Jacques Rousseau ocazia de a-şi scrie cele două faimoase scrisori despre sinucidere incluse în 1761 în *La Nouvelle Héloïse.* Ca întotdeauna, e dificil să cunoaştem sentimentul personal al autorului, pentru că Rousseau îşi expune argumentele prin intermediul a două personaje din roman: Saint-Preux prezintă argumentele pentru, într-o scrisoare adresată lui Milord Edouard, şi acesta, prin răspunsul lui, prezintă atitudinea opusă.

Prima scrisoare: Saint-Preux declară că e dezgustat de viaţă şi că nu mai aşteaptă nimic de la ea, că orice om este liber să-i pună capăt dacă este o nenorocire pentru el şi o povară pentru ceilalţi; omul are dreptul să-şi sacrifice braţul pentru a-şi salva trupul şi dreptul să-şi sacrifice trupul pentru a-şi salva fericirea. Dumnezeu ne-a hărăzit o raţiune, graţie căreia putem să discernem clipa în care trebuie să părăsim viaţa; de altfel, aceasta e o acumulare de erori, de chinuri şi de vicii. Nu ne învaţă religia că modalitatea cea mai înţeleaptă de a trăi este să ne detaşăm de lume, să fim morţi pentru simţuri? Rousseau nu uită să releve ambiguitatea credinţei neantizării. Mai mult, atunci cînd un om devine într-atît de nefericit, încît durerea îi este mai intensă decît spaima de moarte, nu e acesta semnul că e mai bine să moară? Apărătorii moralei tradiţionale, continuă Saint-Preux, se contrazic. Ei afirmă în acelaşi timp că viaţa este o binefacere şi că-ţi trebuie mai mult curaj s-o suporţi decît să mori. Numai un nebun acceptă să suporte benevol nenorociri pe care ar putea să le evite. Nu are motive să părăsească viaţa un om solitar, care nu este util nimănui, ale cărui lamentaţii

stînjenesc pe toată lumea? Biblia nu interzice nicidecum sinuciderea, și Biserica se inspiră mai degrabă din filozofiile păgîne cînd pretinde contrariul. Interdicția de a ucide presupune multiple excepții: de ce nu ar fi sinuciderea o astfel de excepție, și chiar cea mai logică dintre toate, din moment ce e vorba de propria-mi viață? Trebuie să așteptăm să fim respinși din viață, ramoliți, ologiți de dureri, respingători, măcinați, dezumanizați? Nu este mai demn să te duci ca om întreg, cît timp moartea mai este de dorit?

Răspunsul lui Milord Edouard: sînt englez, nu o să-mi dați lecții despre sinucidere. Cum puteți dumneavoastră, care sînteți credincios, să credeți că Dumnezeu v-a trimis pe pămînt pur și simplu întîmplător, doar pentru a exista, pentru a suferi și a muri, fără nici un țel, fără nici o finalitate morală? Aveți o misiune de îndeplinit, de aceea v-ați născut. Nu vedeți decît nenorociri în viață, în condițiile în care binele și răul sînt strîns împletite. Sînteți nefericit pentru moment, dar vremea bucuriei va veni. Ne închipuim că nenorocirile noastre nu vor avea sfîrșit, ceea ce este total eronat. Trebuie să distingem între bolile trupului și cele ale sufletului: cînd primele sînt excesive, incurabile, cînd ne distrug facultățile și ne perturbă rațiunea, atunci încetăm într-adevăr să fim oameni, și sinuciderea este acceptabilă; dar bolile sufletești își au întotdeauna leacul: timpul e cel dintîi. Iar timpul trece repede; rămîn numai faptele noastre bune. Nu avem dreptul să ne revoltăm împotriva Creatorului nostru, să ne schimbăm firea și să o frustrăm de țelul pentru care ne-a zămislit. Sîntem, de asemenea, datori țării și societății în care trăim.

Acesta e conținutul scrisorilor. În general, criticii au acordat mai multă importanță primeia dintre ele și l-au prezentat pe Rousseau ca pe un adept al libertății de a te sinucide. Realitatea este desigur mai nuanțată. Mai întîi, chiar romanul îi dă dreptate lui Milord Edouard: Saint-Preux nu se sinucide și-și mărturisește deschis recunoștința față de prietenul lui pentru sfaturile bune încredințate. Apoi, nici Rousseau nu se sinucide, în ciuda redutabilelor tentații din 1761, 1763, 1767: povestea sinuciderii lui este o pură legendă. Singura excepție pe care pare s-o admită e suicidul evocat de Saint-Preux, al ființei dezumanizate de o insuportabilă suferință incurabilă. Este deci inexact să-i atribuim lui Rousseau paternitatea suicidului romantic.

GOETHE, MAESTRUL SUICIDULUI ROMANTIC (WERTHER) ȘI AL SUICIDULUI FILOZOFIC (FAUST)

Goethe poate desigur să aspire la acest titlu din mai multe motive, ceea ce e de natură să-i provoace anumite neplăceri. În 1774, cînd publică *Suferințele tînărului Werther*, are douăzeci și cinci de ani și este marcat de

sinuciderea unui tînăr pe care îl cunoştea bine, Karl Wilhelm Jerusalem, secretar de legaţie în Braunschweig. Acesta se sinucisese pentru că fusese respins de o femeie căsătorită pe care o iubea. În vremea aceea, Goethe însuşi e îndrăgostit de o femeie căsătorită, Lotte. Aceste drame personale, cristalizate sub influenţa lui *Hamlet*, ca şi a lucrărilor *Pamela sau virtutea răsplătită* de Richardson şi *La Nouvelle Héloïse* stau la originea lui Werther.

Ecourile romanului sînt revelatoare pentru sensibilitatea vremurilor. Werther nu creează o modă; el este expresia unui climat căruia îi conferă o formă. Dezbaterile despre sinucidere au sensibilizat profund încă de la mijlocul secolului mediile cultivate. Scrisoarea lui Saint-Preux datează din 1761, suicidul lui Chatterton, îndrăgostiţii din Lyon şi versiunea engleză a tratatului lui Hume, din 1770, moartea militarilor de la Saint-Denis — din 1773. Werther apare în clipa în care patimile privind legitimitatea morţii voluntare se exacerbează. Povestea iubirii imposibile dintre un tînăr şi o soţie fidelă, sfîrşindu-se printr-o emoţionantă sinucidere, reprezintă toată ambiguitatea şi neliniştea pasiunilor fundamentale reunite: dragostea, moartea şi iremediabila incomunicabilitate a fiinţelor. Sensibilitatea înăbuşită, virtutea, ineluctabilul destin, tinereţea şi moartea: tot ceea ce agita sensibilităţile la sfîrşitul Vechiului Regim îşi găsea o realizare şi o expresie poetică şi melancolică în Werther, ale cărui cuvinte vor fi învăţate de tineretul european în aceeaşi măsură în care învăţase şi cuvintele rostite de Hamlet: „Să mori! Ce înseamnă asta? Visăm cînd vorbim de moarte. Am văzut pe mulţi murind; însă omenirea este atît de mărginită, încît nu poate concepe un început şi un sfîrşit pentru existenţa ei. Ca şi acuma, de pildă, sfîrşitul meu, al tău, iubito! Într-o clipă... despărţiţi, departe unul de altul... poate pe veşnicie!... Nu, Lotte, nu!... Cum pot eu să pier? Cum poţi tu să pieri? Existăm doar! A pieri!... Ce înseamnă asta? E doar o vorbă, un sunet gol, pe care inima mea nu-l simte!... Mort, Lotte, una cu pămîntul rece, atît de strîmt, de posomorît!“[37]

Cartea este tradusă în franţuzeşte încă din 1775 şi cincisprezece ediţii se succedă în zece ani[38]; se scriu numeroase adaptări. Între 1779 şi 1799, apar patru traduceri englezeşti, urmate, pînă în 1810, de alte trei. Iar imitatorii nu întîrzie să apară: în 1777, tînărul suedez Karstens se sinucide cu pistolul avînd deschis alături un exemplar din *Werther*; anul următor, Christiane von Lassberg, crezîndu-se abandonată de cel pe care-l iubea, se îneacă cu un *Werther* în buzunar; un ucenic cizmar se aruncă pe fereas-

[37] Goethe, *Suferinţele tînărului Werther*, trad. rom. de Alexandru Philippide, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 121.

[38] M. Baldensperger, *Goethe en France*, Paris, 1902, p. 18.

tră cu un *Werther* în jiletcă; în 1784, o tînără englezoaică se sinucide în pat cu un *Werther* sub pernă, şi aşa mai departe, pînă la Karl von Hohenhauser, în 1835. „Werther a cauzat mai multe sinucideri decît cea mai frumoasă femeie din lume“, scrie Doamna de Staël.

„Werthermania“ capătă proporţii îngrijorătoare. Cartea este interzisă în anumite regiuni şi atacurile izbucnesc: numai în anul 1775, pastorul Goeze îl acuză pe Goethe de a fi asociat „infama [crimă]“ cu actul de eroism, profesorul Schlettwein îl consideră „corupător public“, pastorul Dilthey îl condamnă. „Goethe este de neiertat, iar scopul lucrării lui este vizibil imoral“, scrie *Mercure de France* în 1804.

Acuzaţia este evident ridicolă. Goethe a scris un roman, nu o apologie a sinuciderii. A-l face responsabil de moartea tuturor acestor tineri înseamnă să pui sub acuzaţie întreaga literatură. De secole, mii de romane relataseră cazuri de suicid fără să atragă atacurile moraliştilor. Reacţiile împotriva lui *Werther* sînt atît de aprige pentru că multora li se pare că suicidul a devenit un „fenomen de societate“, un flagel periculos, cu care nu avem dreptul să ne jucăm.

Neliniştit de presupusele consecinţe ale operei sale, Goethe a înscris, începînd din 1775, un catren înaintea celei de-a doua cărţi a lui *Werther*, care se termina cu: „Fii bărbat, nu-mi urma exemplul.“ În 1777, îl va vizita pe un tînăr care îi scrisese că suferea de „boala secolului“ pentru a-l aduce cu picioarele pe pămînt, iar în 1779 declara: „Dumnezeu să mă ferească să mă aflu din nou în situaţia de a scrie un *Werther*.“ În opera lui, face numeroase aluzii la acest lucru, pentru a încerca să rectifice prima impresie. La sfîrşitul vieţii, se înarmează cu o măsură mai corectă a lucrurilor şi, cînd lordul Bristol, episcop de Derby, îi reproşează cartea, „total imorală şi damnabilă“, îi răspunde că politicienii trimit la moarte cu conştiinţă curată milioane de oameni[39].

Goethe a studiat şi suicidul filozofic, căruia i-a conferit titlurile de nobleţe şi o dimensiune universală reluînd tema lui Faust. Poetul german încarnează astfel marile tentaţii de sinucidere ale secolului al XVIII-lea. Doctorul Faust, deznădăjduit că nu poate să atingă cunoaşterea universală şi să-l egaleze pe Dumnezeu, îşi dă seama de deşertăciunea studiilor şi a ştiinţei sale enciclopedice. Nou Adam care a reluat visul nebunesc de a deveni stăpînul creaţiunii, nu reprezintă oare el umanitatea, în special cea a Luminilor, care nu mai acceptă tutela divină şi care, mîndră de propriile sale cunoştinţe, crede că-şi poate lua în mîini destinele? O umanitate care-şi descoperă deodată eşecul, slăbiciunea, nimicnicia; această

[39] O.W. Long, „English Translations of Goethe's Werther“, *Journal of English and Germanic Philology*, XIV, 1915.

conștientizare provoacă deznădejde și voința de neantizare. Faust vrea să fie Dumnezeu; dacă nu, nimic. Monologul său sfîșietor exprimă disperarea omului care-și înțelege neantul:

O viață întreagă ah! Filozofia,
Dreptul și Medicina-am studiat,
Și din păcate chiar Teologia,
Temeinic și cu zel înflăcărat.
Și-acuma, biet nebun, stau fără rost
La fel de înțelept precum am fost.
Magistru-mi zic, și Doctor chiar,
Și de vreo zece ani măcar
În sus și-n jos, fără popas,
Îmi duc mereu discipolii de nas —
Dar nu putem să știm nimic, văd bine!
Iar inima se face scrum în mine.
Ce-i drept, sînt mai ager ca bieții neghiobi
De doctori și scribi, de magiștri și popi;
Eu nu țin de dubii sau scrupule seama,
De diavol sau iad nu mă tulbură teama —
Dar nici bucurii nu mai am; nu-mi închipui
Că drumul cel drept aș fi în stare să-l dibui.
Și nici că-aș putea uneori, învățîndu-i,
Să-i fac mai de treabă pe oameni, să-i mîntui.
Eu n-am nici bunuri, om cu bani nu sînt,
N-am cinste, nici mărire pe pămînt,
Un cîine n-ar fi rezistat urgiei! [...]

Vai! încă-n temniță mă zbat?
Ce puț de beznă blestemat
În care razele pătrund
Cețos prin geam pictat și scund!
Strivit de tomuri puse vraf,
Mîncat de molii și de praf,
Pe care pînă-n boltă sus
Funinginile s-au depus,
Cu instrumente, sticle, roți
Scrîșnind îngrozitor din dinți,
Calabalîc rămas de la părinți —
E lumea ta! zi-i lume, dacă poți!
Și mai întrebi, de ce ești plin

De-nfiorare și frămînt?
De ce un neguratic chin,
Mereu retează-al vieții-avînt?
În locul Firii ca un rai
Ce Domnul pentru oameni a creat,
Tu zaci în fum și mucegai,
De cranii și schelete-asediat! [...]
O, ce spectacol! Vai, spectacol doar!
Unde să-apuc imensu-ți sîn de har,
Natură? Șipot al vieții, darnic,
De care ceruri și pămînt depind,
Spre care piepturi însetate tind —
Tu curgi, adăpi, iar eu tînjesc zadarnic? [...]
Iar grija-n pieptul nostru-adînc se-ncuibă,
Și-acolo-n chinuri tainice se-mbuibă,
Scurmînd alungă pace și desfătări firești;
Le-acoperă mereu cu alte măști:
Ca prunc, femeie, curte și acaret apare,
Ca apă, flacără, pumnal, venin;
Ce nu te-atinge, ți-e un chin,
Ce nu pierzi niciodată, deplîngi fără-ncetare. [...]

Nu-i pulbere tot ce mă strînge-aici
Între pereți cu sute de cotoare?
Nimicuri, vechituri mai mari, mai mici
Nu-mi fac o lume ca de molii, oare?
Aici să aflu ce-mi lipsește? Sau
Am să citesc în sute de volume
Că oamenii mereu se chinuiau,
Că-a fost și cîte-un fericit pe lume? —
Tu, craniu gol, de ce-mi rînjești așa?
Ori, poate, ca și mine, al tău creier
Vrînd adevărul și-a-ncheiat cîndva
În tristă beznă jalnicul cutreier? [...]

Două secole mai tîrziu, Faust îi răspunde lui Hamlet. Vorbind și el cu un „sărman craniu gol", analizează problema pe toate fețele. A fi sau a nu fi? Dar ce e ființa care nu e totul, care nu cunoaște totul și nu poate totul? Neant. Or, Faust știe acum că omul nu poate să stăpînească cunoașterea universală, adevărul. Alegerea e așadar făcută: a nu fi. Îndepărtînd temerile lui Hamlet, alege să se suprime cu riscul de a descoperi infernul sau neantul:

Ce nalt avînt, ce sacră desfătare!
Tu, încă vierme, meriți tot ce ai?
Da, blîndului terestru soare
Întoarce-i iute spatele, și hai!
Cutează tu, deschide acum cu cerbicie
Acele porți de care cu toții se feresc.
E timpul ca, prin faptă, s-arăți că-n vrednicie
Un om atinge creștetul zeiesc;
Nu tremură în fața prăpastiei afunde
În care fantezia-și hrănește propriu-i chin,
Ci tinde spre strîmtoarea-aceea, unde
Pe-un prag îngust văpăi de iad se-ațin;
E bucuros la pasul acesta să recurgă
Și vrea-n neant, oricîte primejdii sunt, să curgă![40]

CHATTERTON ȘI EMULII LUI WERTHER ȘI AI LUI FAUST

Tinerii care se sinucid în anii 1770 și 1780 îl urmează mai degrabă pe Werther decît pe Faust. Începînd din 1770, ei mai dispun de un model, care, de astă dată, nu mai este literar. În acest an, tînărul poet Thomas Chatterton, în vîrstă de șaptesprezece ani, se otrăvește în camera lui din cartierul Holborn din Londra. Copil-minune, autor de poezii de la vîrsta de zece ani, compune scrieri în stil medieval, la început foarte apreciate. Nereușind să culeagă cu repeziciunea dorită laurii la care aspiră, obligat să trăiască în cea mai cruntă sărăcie, se sinucide și devine imediat simbolul geniului neînțeles și respins de epoca în care trăiește.

În lunile care urmează morții sale, sînt scrise numeroase panegirice. Unul dintre ele, *Dragoste și nebunie*, publicat în 1780 de Herbert Croft, face din Chatterton un veritabil mit. Artiștii îi înfățișează moartea: în 1775, John Flaxman realizează un crochiu reprezentîndu-l pe *Chatterton sorbind din cupa deznădejdii*, apoi un proiect de monument. În 1782, apar batiste-suvenir care îl înfățișează scriind în mansardă, cu un amplu comentariu spre lauda celui care se „născuse pentru a fi podoaba epocii în care trăia, dar căzuse victimă orgoliului și sărăciei“[41]. Cu care să-și șteargă potopul de lacrimi tinerii și tinerele romantice din *Sturm und Drang*. Keats, Coleridge, Wordsworth, Vigny vor întreține mitul în secolul

[40] Goethe, *Faust*, partea I, trad. rom. de Ștefan Augustin Doinaș, Editura Univers, București, 1982, pp. 58–60 și 66.

[41] E. H. W. Meyerstein, *A Life of Thomas Chatterton*, Londra, 1930.

următor. Philip Thicknesse își instalează o statuie a tînărului în grădină. În 1856, pictorul Wallis reprezintă *Moartea lui Chatterton* într-o glacială compoziție neoclasică.

Admirat, Chatterton este, ca și Werther, imitat. În 1789, *Times* raportează tragica istorie a tinerei și frumoasei Eleanor Johnson, în vîrstă de șaptesprezece ani, ca și Chatterton, și deznădăjduită din cauza unei iubiri pe care o consideră imposibilă, ca și Werther. Iubitul este un negru, Thomas Caton, nume foarte potrivit circumstanțelor. Crezîndu-se respinsă, Eleanor se otrăvește și lasă un lung bilet romantic în stilul lui Werther. Jurații o declară nevinovată, *non compos mentis*, ceea ce îi bucură pe cei de la *Times*, cărora această versiune modernă a lui Othello și a Desdemonei le stîrnește compasiunea[42]. În urma acestui eveniment, sînt organizate la Londra două dezbateri publice despre suicid și raporturile sale cu decepția în dragoste.

În Franța, sînt semnalate cazuri similare, ca de pildă cel al tînărului care se aruncă în apă pentru că părinții iubitei îi refuză căsătoria. Un abate care își iubește pupila, făcînd referință la Abélard și la Julie d'Étange, decide să se sinucidă; iată ce scrie: „O iubire pe cît de aprigă, pe atît de insurmontabilă pentru o tînără demnă de a fi iubită, teama de a-i provoca dezonoarea, necesitatea de a alege între crimă și moarte, totul m-a determinat să mor."[43] Grimm relatează mai multe cazuri în corespondența sa în 1784 și în 1785[44].

În Germania, *Sturm und Drang* face din suicid una dintre temele la modă în rîndurile tinerilor. Faust este aici un model la fel de admirat ca și Werther. Prin moartea voluntară, considerată mai mult o eliberare decît neantizare, „acești visători aspiră să găsească soluția problemei cunoașterii, să descopere ce se ascunde în spatele lumii exterioare, așa cum o percep simțurile lor", scrie H. Brunschwig în voluminosul său studiu despre Prusia la sfîrșitul secolului al XVIII-lea[45]. În februarie 1792, Friedrich Schlegel, simțindu-se nefericit în această lume, îi scrie fratelui său: „De ce să trăiesc? Nu poți nici să-mi răspunzi, nici să mă sfătuiești să trăiesc dacă vrei să cauți pentru a mă convinge alte motive decît cele ale afecțiunii tale. De trei ani, suicidul este unul dintre gîndurile mele zilnice. Dacă aș fi continuat calea pe care am urmat-o la Göttingen, aceasta m-ar fi condus fără îndoială rapid la sinucidere."[46]

---

[42] *The Times*, 28 septembrie–12 noiembrie 1789.

[43] Citat în A. Bayet, *op.cit.*, p. 683.

[44] Grimm, *Correspondance*, ed. Tourneux, vol. XIII, p. 529 și vol. XIV, p. 197.

[45] H. Brunschwig, *La Crise de l'État prussien à la fin du XVIII^e^ siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris, 1947, p. 267.

[46] Citat *ibid.*

Totuși, chiar dacă moartea voluntară pare în creștere în statul prusac în acea epocă, sinuciderile cu adevărat romantice sînt rare. Toți tinerii vorbesc despre sinucidere, foarte puțini o comit: cei care trec la fapte sînt în general marginalizații, decepționații și nefericiții în dragoste, bunăoară Caroline von Günderode sau Heinrich von Kleist. Acest scriitor și dramaturg cu viață aventuroasă, fiu de ofițer, voluntar în armata franceză, dezertor, propagator al naționalismului german, care ironiza în 1801 sinuciderea lui Werther, așteaptă totuși vîrsta de treizeci și patru de ani, pentru a se sinucide, în 1811, în compania unei tinere femei atinse de o boală incurabilă.

Problema sinuciderii e totuși suficient de gravă în Prusia pentru ca în 1785 Immanuel Kant să îi consacre o analiză în *Fundamentele metafizicii moravurilor*. Pentru filozof, libertatea de sinucidere nu poate în nici un caz să fie erijată în principiu, căci aceasta nu ar putea să satisfacă exigența imperativului universal al datoriei: „Acționează ca și cum principiul acțiunii tale ar trebui să fie erijat de voință în lege universală a naturii." Raționamentul este următorul: suicidul este motivat de un sentiment, cel al iubirii de sine; or, ar fi o contradicție să-ți distrugi viața în numele unui sentiment al cărui rol este chiar să favorizeze viața. Raționament puternic, dar de a cărui eficacitate ne putem îndoi, pentru că decizia de sinucidere depășește principiile de contradicție logică:

„Un om, ca urmare a unui șir de nenorociri care au sfîrșit prin a-l aduce în pragul deznădejdii, resimte dezgust pentru viață, rămînînd totuși stăpîn pe propria rațiune pentru a putea să se întrebe dacă nu ar fi o violare a datoriilor față de sine să atenteze la propria viață. Ceea ce caută atunci este dacă principiul acțiunii lui poate să devină o lege universală a naturii. Dar iată principiul lui: din dragoste pentru mine însumi, pornesc de la premisa că trebuie să-mi scurtez viața, dacă, prelungind-o, am a mă teme mai mult de nenorociri decît să sper satisfacții. Întrebarea este deci doar de a ști dacă acest principiu al iubirii de sine poate să devină o lege universală a naturii. Dar atunci constatăm curînd că o natură a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși chiar prin sentimentul a cărui funcție specifică este să îndemne la dezvoltarea vieții ar fi în contradicție cu ea însăși, și astfel nu ar supraviețui ca natură; că acest principiu nu poate așadar în nici un fel să ocupe locul unei legi universale a naturii și că este consecința contrară principiului suprem al oricărei datorii."

În reveriile romantice despre sinucidere, tema curgerii timpului care ne răpește tinerețea și ne conduce spre o bătrînețe de temut joacă un rol esențial. Și aici, Shakespeare e deschizător de drumuri, asociind în monologul lui Macbeth curgerea timpului cu absurditatea vieții:

Dar mîine și iar mîine, tot mereu,
Cu pas mărunt se-alungă zi de zi,
Spre cel din urmă semn din cartea vremii,
Și fiecare „ieri“ a luminat
Nebunilor pe-al morții drum de colb.
Te stinge, lumînare de o clipă!
Ni-e viața doar o umbră călătoare,
Un biet actor, ce-n ceasul lui pe scenă
Se grozăvește și se tot frămîntă
Și-n urmă nu mai este auzit.
E o poveste spusă de-un nătîng,
Din vorbe-alcătuită și din zbucium
Și neînsemnînd nimic.[47]

Refuzul de a îmbătrîni este o temă deosebit de prezentă mai cu seamă în perioada preromantică, cînd se ajunge la concluzia că singurul mijloc de a evita „bătrînețea dușmană“ e moartea voluntară. „Pentru că tot trebuie să mor, nu e totuna dacă mă sinucid? Viața îmi este povară, pentru că nu simt nici o plăcere și pentru că totul este durere pentru mine. Ea îmi este povară și pentru că oamenii cu care conviețuiesc și cu care voi conviețui probabil întotdeauna au moravuri atît de îndepărtate de ale mele ca strălucirea lunii de cea a soarelui.“[48] Bonaparte e cel care, în vîrstă de douăzeci și cinci de ani, scrie aceste rînduri, în timp ce, în aceeași epocă, prefigurîndu-l pe Lamartine, Antoine-Léonard Thomas (1732–1785) invocă moartea care-l va cruța de bătrînețe:

Dacă inima de simțuri ar fi să fie-nduioșată,
O, timp, ți-aș spune: — Zorește-mi dară cel din urmă ceas,
Grăbește-te, să știu că nici o clipă nu mi-a mai rămas;
Mai bine să nu mai fiu — decît o viață-ncătușată. [...]
O, timp, îngheață-ți zborul și cruță-mi tinerețea[49].

În 1806, în *Comentariul celui de-al doilea Faust*, Fichte pune în lumină îmbătrînirea prematură a tinerilor săi compatrioți romantici: „După ce au trecut de vîrsta de treizeci de ani, ar fi trebuit să le doresc, pentru binele lor și pentru binele lumii, să moară, căci, începînd din acel moment, nu mai trăiau decît pentru a-și adînci fără întrerupere stricăciunea, a lor înșile

---

[47] Shakespeare, *Macbeth*, V, 5, trad. rom. de Ion Vinea, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 115.

[48] J. Godechot, *L'Europe et l'Amérique à l'époque napoléonienne*, Paris, 1967, p. 68.

[49] A.-L. Thomas, *Ode sur le temps*, v. 93–96 și 103.

şi a anturajului lor."[50] În sfîrşit, Italia are şi ea un Werther al ei: e vorba de Jacopo Ortis, personaj creat în 1799 de Ugo Foscolo şi care se sinucide în acelaşi timp din dragoste şi din cauza deziluziei resimţite de sentimentul său naţional[51].

DOAMNA DE STAËL ŞI STUDIUL SUICIDULUI

Sinteza şi bilanţul morţii voluntare în epoca romantică le face o femeie, Doamna de Staël. Această fiică a lui Necker născută în 1766, geniu precoce care la apariţia lui *Werther* are opt ani, formată în saloane în contact cu elita intelectuală, este atrasă de ideea suicidului din dragoste, pe care îl aprobă într-o carte din 1796, ce abordează *Influenţa pasiunilor asupra fericirii indivizilor şi a naţiunilor.*

Spirit sensibil pe cît de metodic, ea distinge trei tipuri principale de moarte voluntară. Suicidul din dragoste este cel mai uşor de înţeles, şi această moarte este „cea mai de temut dintre toate: cum să supravieţuieşti fiinţei de care eşti iubit?" Suicidul filozofic, mai puţin frecvent, presupune îndelungi meditaţii, „reflecţii profunde, lungi introspecţii". Numai suflete de elită, capabile să analizeze cu detaşare viaţa omenească, pot să ajungă la acest profund sentiment de dezgust în faţa existenţei. Nu oricine poate fi Faust; Faust care, la urma urmelor, nu s-a sinucis. Cazul al treilea: vinovatul. Suicidul este pentru el un început de mîntuire, căci această „sublimă resursă" nu este la îndemîna ticălosului integral: „Ar fi dificil să nu crezi în unele gesturi de generozitate la omul care, din căinţă, şi-ar lua viaţa." Reflectînd la aceste trei tipuri de sinucidere — cel al îndrăgostitului deznădăjduit, cel al filozofului pesimist şi cel al criminalului pocăit —, Doamna de Staël scrie: „Există ceva sensibil sau filozofic în acţiunea de a te sinucide care e total străin fiinţei corupte."

La fel ca şi Lipsius, Donne, Hume, Goethe, Doamna de Staël va regreta declaraţiile pe care le-a făcut în legătură cu moartea voluntară şi îşi va da seama, la rîndul ei, că în acest domeniu nimeni nu poate să se pronunţe decît asupra persoanei sale. Remuşcările pe care le încearcă faţă de ceea ce unii ar putea să ia drept apologie a suicidului o determină, şaptesprezece ani mai tîrziu, să scrie un tratat, *Réflexions sur le suicide*, publicat în 1813. Nu mai avem de-a face cu o pledoarie, ci cu un tratat „ştiinţific", în care analizează problema morţii voluntare într-o manieră neutră şi echilibrată, în toate resorturile ei. Cu această mică lucrare se produce tranziţia

---

[50] Citat de J.-P. Bois, *Les Vieux*, Paris, 1989, p. 271.

[51] U. Foscolo, *Le Ultime Lettere d'Jacopo Ortis*, 1799.

între operele angajate ale secolului al XVIII-lea şi studiile psihologice şi sociologice din secolul al XIX-lea.

Punctul întîi: să evităm să-i judecăm pe cei care se sinucid; sînt nefericiţi demni de compătimire, nu de ură, de laudă sau de dispreţ: „Excesul nefericirii generează gîndul sinuciderii. [...] Nu trebuie să-i urîm pe cei care sînt destul de nenorociţi pentru a detesta viaţa; nu trebuie să-i lăudăm pe cei care cedează sub o povară grea; căci, dacă ar putea înainta cu ea pe umeri, forţa lor morală ar fi mai mare."

Din punct de vedere psihologic, există întotdeauna în sinucidere o parte de iraţional care însoţeşte paroxismul pasiunilor: „Cu toate acestea, n-am avut dreptate să pretindem că sinuciderea era un act de laşitate: această aserţiune forţată nu a convins pe nimeni; dar trebuie să distingem în acest caz curajul de fermitate. Pentru a te sinucide, e necesar să nu te temi de moarte; dar înseamnă să-ţi lipsească fermitatea sufletului să nu fii în stare să suferi. E necesară un fel de furie pentru a învinge în sine instinctul de conservare a vieţii, cînd nu sentimentul religios e cel care îţi cere acest sacrificiu. Cea mai mare parte dintre cei care au încercat în zadar să-şi ia viaţa nu şi-au repetat tentativa, pentru că există în suicid, ca în toate actele haotice ale voinţei, o anumită nebunie, care se domoleşte cînd se apropie prea mult de ţelul ei."[52]

Suicidul e datorat acţiunii suferinţei asupra sufletului omenesc, prin intermediul ruinei sau al dezonoarei, cel mai frecvent. Decizia este totdeauna prea pripită; dezonoarea nu este niciodată durabilă, remuşcările ar trebui să ne incite să trăim pentru a ne repara greşelile, iubirea adevărată nu împinge la suicid, căci nu acest lucru e ceea ce ar vrea cel sau cea care iubeşte. Suferinţa fizică este rareori cauza sinuciderii, pentru că nu generează revoltă. Cauza cea mai frecventă este deci amorul-propriu.

Într-o a doua parte, Doamna de Staël examinează raporturile între sinucidere şi viaţa religioasă:

„Resemnarea pe care o obţinem prin credinţa religioasă este un fel de suicid moral, şi tocmai prin aceasta e atît de contrară sinuciderii propriu-zise; căci renunţarea la tine însuţi are drept scop să te consacri semenilor tăi, iar suicidul cauzat de sila de viaţă nu este decît doliul sîngeros al fericirii personale."[53]

Supoziţiile cazuiştilor sînt zadarnice, pentru că sînt total neverosimile, dar vechea ezitare a lui Hamlet continuă să fie de rigoare şi acum: sîntem oare siguri că moartea pune capăt tuturor frămîntărilor? Prudenţă. În

---

[52] Mme de Staël, *Réflexions sur le suicide*, în *Œuvres complètes*, ed. Firmin-Didot, Paris, 1861, vol. III, p. 179.

[53] *Ibid.*, p. 185.

privința sinuciderilor filozofice, trebuie să distingem două cazuri: cei care se sinucid pentru că socotesc că este de datoria lor sînt demni de admirație, ca bunăoară Cato, care demonstrează că rămîne un om liber; cei care se sinucid pentru că sînt sclavii patimilor sînt în schimb de condamnat.

Tratatul se termină cu o schiță de sociologie a suicidului din perspectiva temperamentelor naționale. Englezii sînt cei mai înclinați să-l comită, deoarece, în ciuda aparențelor, sînt impetuoși și foarte sensibili la opinia publică. Climatul nu are nici o influență în această problemă. Germanii se sinucid din „entuziasm metafizic". Ei au mari calități, dar, pentru moment (1813), ar trebui să se gîndească mai mult la eliberarea patriei lor: „Nu trebuie să se mai pună problema sentimentalității maladive, a sinuciderilor literare." Doamna de Staël critică „rătăcirea" germanilor care s-au entuziasmat la sinuciderea unui bărbat și a unei femei într-un han din Potsdam după ce au mîncat și au cîntat imnuri religioase. Suicidurile franceze nu sînt nici romantice, nici filozofice; sînt sinucideri din cutezanță, neavînd nici o legătură cu melancolia sau conceptele. Cît despre mediteraneeni, se sinucid în mică măsură, căci beneficiează de „bucuria unei atît de frumoase naturi".

Réflexions sur le suicide ne poartă de la morală la sociologie. Trecere prematură, desigur, în absența unor date numerice. Doamna de Staël rămîne o romantică și nu are în vedere decît sinuciderile nobile. În rîndurile oamenilor din popor, realitatea cotidiană a suicidului este mai puțin glorioasă și mai stabilă. Ei se sinucid de secole din aceleași motive de suferință elementară, fără vorbe de prisos. Dar aceste sinucideri nu stîrnesc entuziasmul; deoarece nu sînt motivate de convingeri înalte, nu corespund canoanelor de eroism și se execută josnic, prin funie, gen de moarte despre care Denesle scrie în 1766: „Funia este un gen de moarte atît de dezonorant, încît un om care ar alege-o în disperare, cu excepția cazului în care aparține drojdiei societății, ar fi făcut iremisibil de ocară printre oamenii bine educați. Trebuie să alegi otrava, pumnalul sau focul de pistol. Chiar și apa trimite la o disperare plebee."[54]

Sinuciderile filozofice duc în neant, sinuciderile romantice în ceruri, sinuciderile populare în iad. Totuși, chiar dacă clerul rămîne ferm, juriștii ezită din ce în ce mai mult, și aceste sinucideri de origine umilă își fac discret intrarea în sociologie, o dată cu Mercier.

---

[54] Denesle, *Les Préjugés du public sur l'honneur*, Paris, 1766, p. 459.

XI
Poporul: permanenţa suicidului cotidian

Departe de saloane, de speculaţiile despre sensul vieţii şi de elanurile romantice, iată sinuciderea în rîndurile oamenilor din popor din satele din Bretagne, în secolul al XVIII-lea[1]. Arhivele prezidialului* din Rennes păstrează dosarele a vreo douăzeci de proceduri mergînd din 1715 pînă în 1788. Şaptesprezece se referă la ţărani, iar trei la orăşeni. Eşantion revelator în ariditatea lui pentru suferinţa fizică şi morală a acestor categorii de populaţie.

CRONICA SUICIDULUI ÎN ZONA RURALĂ DIN BRETAGNE

La 13 iulie 1715, Brigitte Even, din Spezet, se spînzură din cauza suferinţei pe care i-o provoacă plecarea fiului său, tras la sorţi pentru miliţiile provinciale.

La 13 februarie 1720, un negustor de bîlci în vîrstă de trezeci şi cinci de ani, Marquet, ale cărui afaceri mergeau prost, se răneşte cu mai multe lovituri de cuţit, apoi se aruncă în Loire, la Nantes.

În primăvara lui 1721, Julien Deshoux asistă la predicile din postul Paştilor ţinute cu ocazia unei acţiuni misionare la Saulnière, domeniul baronului Châteaugiron. Evocările infernului îi declanşează nebunia: „A fost cuprins de demenţă din cauza spaimelor pe care i le-au provocat predicile“, spune curatorul, şi s-a sinucis.

La 3 aprilie 1725, Jacqueline Huet, din Perray, din apropiere de Louvigné-de-Bais, renunţînd de multă vreme la credinţă, se spînzură.

---

[1] Utilizăm aici elemente dintr-o disertaţie dactilografiată, susţinută la Universitatea din Rennes, în 1971, de Guy Barreau, purtînd titlul *Les Suicides en Bretagne au XVIII[e] siècle.*

* Tribunale de apel prezidate de un judecător reprezentant al regelui sau seniorului, înfiinţate în 1552 şi care judecau cazurile de mică importanţă (> *præsidialis* > *præses, præsidis* „guvernator de provincie“) (*n. ed.*).

La 23 ianuarie 1728, André Trumeau, fost negustor devenit delincvent, în vîrstă de patruzeci de ani, se spînzură în apropiere de Châteaubourg.

La 30 septembrie 1728, Joseph Castille, țăran, se spînzură de un măr, în apropiere de Domagné. Alcoolul îi vătămase în mod vădit facultățile mintale. Martorii sînt unanimi: „bea încontinuu“, era „zdruncinat“, avea halucinații, dansa în cămașă, vorbea cu păsările, se spăla cu apă sfințită, devenise de o gelozie bolnăvicioasă. Se sinucide după o beție de cincisprezece zile. Este totuși declarat vinovat și tîrît pe leasa de nuiele.

La 2 februarie 1732, un alt bețiv, fost măcelar, René Saligault, se spînzură la Antrain. Băutura îl făcuse violent și-și abandonase soția și copiii. E condamnat și el.

La 21 octombrie 1736, François Legay, slugă la fermă, se spînzură la Bain. Tocmai vînduse oi care nu erau ale lui și cheltuise banii. Și el bea mult și este condamnat.

La 20 februarie 1742, un țăran se spînzură la Kervignec, în apropiere de Pouldavid. Îndatorat, toate bunurile îi fuseseră luate în ajun, astfel că ajunsese în sapă de lemn. Este condamnat.

La 1 martie 1743, Jean Beaubras se sinucide la Fougeray, din motive necunoscute.

La 29 noiembrie 1769, o tînără de cincisprezece ani, Françoise Royer, se îneacă la Fougères. Era de multă vreme victima propriei mame, care o trimitea să cerșească, abia îi dădea să mănînce, o arunca în stradă în plină noapte socotind-o prostituată, o bătea cu lovituri de ciomag. De altfel, mama nu și-a exprimat nici o părere de rău la moartea fiicei sale: „Diavolul i-a frînt gîtul, dar avea peste șapte ani, nu mai era în îngrijirea mea [...]. Și iată, diavolița și-a căutat-o cu lumînarea, și ce-a căutat a găsit. A fost o nenorocită, mi-a și spus-o, duhul rău este cel care a biciuit-o.“

La 1 februarie 1773, Michel Talouard, suferind de insuportabile dureri datorate reumatismului și sciaticii, se spînzură în apropiere de Guérande.

La 9 mai 1773, Christophe Caud, țăran, suferind de fierbințeli, se spînzură la Vergeal. Este condamnat.

La sfîrșitul lui octombrie 1778, secretarul unui procuror din Saint-Christophe-de-Vallains, Jean-François Battais, în vîrstă de douăzeci și unu de ani, se spînzură într-o pădure. Și el este victima părinților, care îl băgaseră în închisoare pentru că rămăsese prea mult timp la o nuntă. După eliberare, începe să cerșească, copleșit de rușine, iar familia refuză să-l ajute. Îi cere unui prieten să-l omoare.

La 11 martie 1784, François Grégoire, țăran din împrejurimile Lannion-ului, se spînzură în pod. Cum nu i se cunoștea nici un motiv, este condamnat.

La 4 noiembrie 1785, un aprod din Saint-Malo, Guillaume Le Menner, se sinucide cu un foc de pistol în pat. Și el este bețiv, dar pentru acest notabil se alege posibilitatea unui accident. Nu este deci condamnat.

În 1786, Marie-Jeanne Lobel se otrăvește, din motive necunoscute.

Pe 7 martie 1787, Yves Barguil, în vîrstă de treizeci de ani, bețiv care încercase de mai multe ori să se sinucidă, se spînzură în apropiere de Quimperlé. Își anunțase de mai multe ori intenția, fiind considerat nebun, chiar și de mama lui. Alcoolul îi agravează starea, iar soția lui trebuia să ascundă toate funiile și să închidă podul.

La începutul lui septembrie 1787, Guillaume Buffe, de patruzeci de ani, suferind de dureri de cap și pierzîndu-și cîteodată rațiunea, se spînzură la Saint-Sulpice.

Pe 22 ianuarie 1788, Vincent Cadic, o slugă la fermă în vîrstă de nouăsprezece ani, care nu poate suporta ideea de a fi despărțit de părinții săi, se spînzură în apropiere de Pontcroix.

Nimic nu s-a schimbat din Evul Mediu. Mizeria, decăderea fizică și morală rămîn cauzele esențiale ale morții voluntare în rîndurile locuitorilor de la sate. Un singur factor nou: alcoolismul, care agravează cazurile de fragilitate mintală. Nici mijloacele nu s-au schimbat: spînzurarea pentru bărbați, înecul sau otrava pentru femei, care sînt victime de cinci ori mai puțin numeroase decît bărbații. Sinuciderile au loc de preferință marțea, între orele opt și zece dimineața, în luna februarie și, într-o mai mică măsură, în septembrie.

Sinuciderea provoacă întotdeauna o emoție considerabilă în comunitate, care se adună de fiecare dată. Se formează o „mulțime" în jurul cadavrului lui René Saligault. Primul reflex al celor apropiați este teama, și ancheta este începută deseori în mod anevoios, din cauza suspiciunii martorilor, intimidați de aparatul judiciar.

Sentimentul predominant față de sinucigaș este mila. În mod sistematic, mărturiile insistă pe semnele de nebunie, frecvent explicate prin influența lunii: cutare este „cu mintea zdruncinată de fiecare dată cînd e lună nouă", cutare are „capul care i se deregleaza mai mult sau mai puțin, o dată cu variațiile lunii" sau „ori de cîte ori e lună nouă". În cazul lui Yves Barguil, un martor declară că „în perioadă de lună plină era cunoscut că avea mintea mai afectată și mai dereglată decît de obicei; simpla sa înfățișare nu-ți permitea să-l privești în ochi, și chiar inspira teamă celor care se uitau la el." Toate semnele de nebunie sînt minuțios relatate: agitație, exhibiționism, gesturi ciudate.

Familia și apropiații sînt gata să încerce totul pentru a disimula sau scuza sinuciderea, cîteodată cu succes, ca pentru Vincent Cadic, în cazul căruia ancheta a conchis că tînărul de nouăsprezece ani s-a spînzurat jucîn-

du-se cu scrînciobul, căci, dacă ar fi vrut să se spînzure, ar fi ales ramuri mai înalte; „Nu ar fi imposibil fizic ca din neîndemînare și în glumă Vincent Cadic să se fi spînzurat din greșeală cu lațul, care i-ar fi înconjurat gîtul, fapt pe care poziția cadavrului ne îndemna, dacă putem spune astfel, să îl credem, pentru că existau o mulțime de ramuri mai înalte pe care Cadic le-ar fi putut alege, fiind de preferat dacă ar fi putut avea intenția determinată de a-și pune capăt zilelor." Aceeași scuză, invocată pentru Christophe Caud, este cu toate acestea respinsă.

Tentativa de disimulare a unui suicid poate să meargă pînă la înscenări implicînd mărturii false și complicități. Astfel se întîmplă după sinuciderea lui Jean-François Battais, acest tînăr hărțuit de părinți și de unchiul său, un preot. Familia, simțindu-se răspunzătoare, îl convinge pe parohul de la Saint-Sulpice-de-Vallains să efectueze înhumarea ca și cum ar fi fost vorba de un accident sau mai degrabă de o crimă. Ancheta scoate în evidență că părinții, găsind cadavrul în casă, l-au izbit cu o bară de fier și cu un ciomag, pentru a lăsa impresia unui asasinat, apoi s-au dus să-l spînzure din nou în pădure.

Procedura, foarte bine pusă la punct, rămîne neschimbată pînă la sfîrșitul Vechiului Regim. Să o urmărim în cazul lui Christophe Caud, țăranul de cincizeci și cinci de ani, descoperit spînzurat în casă, în satul Escures, în ziua de duminică, 9 mai 1773, la ora patru după-amiază. Autoritățile sînt anunțate imediat, fără îndoială prin intermediul parohului, și, pe 11 mai, în prezența judecătorului, procurorului fiscal și a altor oficiali, chirurgii examinează cadavrul, îl disecă și întocmesc procesul-verbal. Cadavrul este dus în aceeași zi la închisoarea din Vitré sub paza a doi sergenți. Este marcat cu o ștampilă pe frunte. A doua zi, pe 12 mai, este îmbălsămat cu scopul de a fi conservat pînă la sentință. Pe 11, 13 și 21 mai, are loc audierea martorilor în prezența curatorului defunctului, maestrul Jacques. Cadavrul este și el prezent, dar martorii nu pot deloc să-l recunoască, „avînd în vedere că intrase în putrefacție". Procesul se încheie la 2 septembrie 1775, la doi ani și patru luni după sinucidere, prin ultimul interogatoriu al „maestrului Louis Eloy Jacques, curator numit din oficiu". Este pronunțată atunci sentința definitivă:

„Tribunalul, judecînd definitiv asupra concluziilor împuterniciților regelui, l-a declarat defunct pe Christophe Caud cu forme în regulă; convins că și-a suprimat viața prin omucidere exercitată asupra propriei persoane cu o cravată de muselină pe care și-a legat-o de gît și apoi de o scară slujind drept prăjină de pîine așezată în partea din spate a casei sale, faptă pentru a cărei reparare și în interes obștesc poruncește ca memoria să-i fie ștearsă și eliminată pentru vecie, ca trupul să-i fie legat pe o leasă de nuiele pentru a fi tîrît pe străzi și pe la răscrucile obișnuite și apoi, în

piața publică, să fie legat de picioare de spînzurătoarea ridicată acolo, să rămînă așa timp de trei ceasuri și să fie apoi aruncat la groapa de gunoi a orașului, declarîndu-i-se bunurile mobile preluate și confiscate în folosul celor pe care acestea îi privesc după ce ei și-au luat asupră-le cheltuielile cerute de această operațiune și condamnîndu-l în afară de aceasta la trei lire amendă în folosul Maiestății sale, percepute din valoarea celorlalte bunuri ale lui, precum și la cheltuieli de judecată."

Sentință executată cîteva zile mai tîrziu, pe străzile din Rennes, pe ceea ce mai rămăsese din cadavru. Sîntem în epoca lui Ludovic al XVI-lea, în plin iluminism, la douăzeci și patru de ani după apariția primului volum al *Enciclopediei*, paisprezece ani după apariția lucrării *La Nouvelle Héloïse*, la unsprezece ani după tratatul lui Beccaria, la cinci ani după cel al lui Hume, la un an după Werther. Și acesta nu e ultimul exemplu: zece ani mai tîrziu, trupul unui nefericit țăran din împrejurimile Lannion-ului suferă aceeași soartă. Memoria îi este „ștearsă", iar bunurile confiscate.

RECULUL CONDAMNĂRILOR

Trebuie deci să relativizăm atît afirmațiile contemporanilor, cît și pe cele ale istoricilor care afirmă că aceste obiceiuri barbare nu mai erau aplicate la sfîrșitul Vechiului Regim. La sate, afirmația nu este întotdeauna valabilă. Cînd Voltaire scrie în 1777 că vechile obiceiuri sînt „astăzi neglijate", cînd Dubois-Fontanelle declară că magistrații „închid ochii, pentru că pedeapsa aplicată unui trup lipsit de simțăminte este inutilă" și cînd Mercier afirmă, în 1782, că „nu mai sînt tîrîți pe lese de nuiele cei pe care legi inepte îi urmăreau după moarte", el se referă la Paris. Ultimul adaugă: „Era, de altfel, un spectacol oribil și dezgustător, care putea să aibă urmări periculoase într-un oraș populat cu femei însărcinate."

„Încă din prima jumătate a secolului, procesele pentru suicid devin foarte rare; în preajma Revoluției, nu mai există deloc, ca să spunem așa"[2], nota Albert Bayet. Această afirmație este confirmată de analiza arhivelor criminale căreia i s-a dedicat în cazul a aproximativ treizeci de tribunale prezidate de judecători reprezentanți ai regelui și de tribunale speciale, de la Tarn la Aisne și de la Mayenne la Saône-et-Loire. El a descoperit aici cincisprezece procese cu cadavru din 1700 pînă în 1760 și trei din 1760 pînă în 1789, ceea ce este cu siguranță destul de puțin[3]. Dintre aceste optsprezece procese, cinci se derulează în cea mai vestică regiune studiată:

---

[2] A. Bayet, *op.cit.*, p. 667.

[3] *Ibid.*, pp. 671–672.

tribunalele din Laval şi Craon, ceea ce ar tinde să demonstreze că rigorile tradiţionale rămîn mai active în vestul regatului. Numai în Bretagne, au loc mai multe procese cu cadavru decît în cele treizeci de jurisdicţii (*sénéchaussées*) studiate de Albert Bayet: douăzeci faţă de optsprezece, şi jumătate se termină printr-o execuţie. La începutul Revoluţiei, la Quimper va fi descoperit un cadavru conservat în sare de-a lungul unei perioade de cinci sau şase ani, aşteptînd execuţia, şi vreo douăzeci la Saint-Malo[4].

Numeroase sinucideri nu declanşează nici un proces. În Vermandois, putem chiar să constatăm evoluţia spre toleranţă prin patru exemple: în 1725, un sinucigaş este îngropat în pămînt nesfinţit; în 1729, un altul este înhumat discret în cimitir, seara, fără clopote şi rugăciuni; la fel se întîmplă în 1766; în 1782, acest lucru pare să meargă de la sine, cu condiţia de a-l preveni pe judecător[5]. La Lyon, juristul Prost de Royer semnalează că, în 1760, trei tinere femei, care se otrăviseră din suferința provocată de dragoste au fost îngropate cu îngăduința lui, după ce avertizase autoritatea superioară: „Îndrăznesc să-mi expun, scrie el, părerile despre inutilitatea şi pericolele unei proceduri." Autoritatea îl lasă să acţioneze cum crede de cuviinţă[6]. La fel se va întîmpla în cazul îndrăgostiţilor din Lyon. Chiar în Bretagne, curatorul lui Guillaume Le Menner declară în 1785: „Chiar dacă s-a sinucis, acesta nu e un motiv să intentăm un proces memoriei sale."

La Paris, Brissot scrie în 1781 că „pe vremuri" li se intenta proces[7], iar, în 1790, Pastoret afirmă că nu a mai văzut o execuţie de cadavru din 1772[8]. Mercier, am mai spus, se bucură, în 1782, în lucrarea lui *Tableau de Paris*, de dispariţia acestor spectacole „dezgustătoare". Acum, se dă prioritate discreţiei, adaugă el: „Poliţia are grijă ca publicul să nu ia cunoştinţă de cazurile de sinucidere. Cînd cineva s-a sinucis, vine un comisar fără robă, alcătuieşte discret un proces-verbal şi dispune îngroparea fără vîlvă a mortului."[9] În jurnalul său, Hardy citează şi el mai multe cazuri de sinucidere neurmate de judecată: cel al unui om sărman spînzurat, a cărui soţie furase o pîine; cel al unui bancher în 1769; cel al unui secretar al regelui în 1771, care se sinucide cu pistolul pentru o chestiune bănească şi care este îngropat a doua zi la biserica Bonne-Nouvelle; cel al unui tînăr muncitor în 1772, căruia i s-a refuzat un certificat şi care obţine, şi el, o

---

[4] Corre şi Aubry, *Documents de criminologie rétrospective (Bretagne, XVII^e–XVIII^e siècles)*, Paris, 1895, p. 378.

[5] Combier, *Les Justices subalternes de Vermandois*, Amiens, 1885, pp. 43, 134, 140.

[6] Prost de Royer, reeditarea lucrării *Dictionnaire* a lui Brillon, Lyon, 1784.

[7] Brissot, *Théorie des lois criminelles*, Paris, 1781.

[8] Pastoret, *Des lois pénales*, Paris, 1790.

[9] S. Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782, vol. III, c. 258.

înmormîntare religioasă[10]. În același an, el menținează totuși refuzul înhumării unui prevaricator, dar execuția cadavrului nu are loc[11]. Severitatea rămîne într-adevăr mai mare față de condamnații care se sinucid: în 1768, cînd Simon Saladin se sinucide în închisoarea din Toulouse, cadavrul său este tîrît, apoi spînzurat și aruncat la groapa de gunoi a orașului[12]. Tentativele de sinucidere sînt sancționate și ele prin întemnițare[13].

Aceeași mișcare poate fi constatată în Anglia, unde reacțiile ostile față de confiscarea bunurilor sinucigașilor se înmulțesc: „Cruditatea extremă și evidentă a acestei legi face ca ea să fie constant eludată", putem citi în *Gentleman's Magazine* din 1754, aspect confirmat de un jurist, în 1776[14]. Cifrele ilustrează această tendință, pentru că sub domnia lui George al III-lea, începînd din 1760, 97% dintre procesele intentate sinucigașilor cărora le-am studiat dosarele se termină printr-un verdict de *non compos mentis*, și aceasta la nivelul tuturor categoriilor sociale. Apărătorii moralei tradiționale se plîng că sinucigașii sînt sistematic considerați nebuni[15]. Cel mai neînsemnat indiciu al unei conduite ușor nelalocul ei, chiar dacă acest lucru se constată o singură dată, e considerat suficient, pe baza mărturiei unui vecin în cazul celor săraci, pe baza unei atestări medicale pentru cei bogați. În 1776, un jurist constată că jurații se pronunță „fără să aibă nici măcar o umbră de prezumție sau de probă ca dovadă [...]. Judecățile lor stau în general sub semnul capriciului și al parțialității"[16]. Deseori, această atitudine tinde chiar să inverseze raționamentul: tocmai încercarea de sinucidere e considerată ca o probă de nebunie. Toți înecații neidentificați sînt considerați *non compos mentis*, în timp ce în secolul al XVI-lea verdictul de *felo de se* era sistematic pronunțat. Chiar și în cazurile de sinucidere evidentă, vedem pronunțîndu-se verdicte de moarte naturală: în 1762, la Norwich, William Hutchon își taie gîtul pentru că nu mai poate să îndure suferințele pe care i le provoacă diverse boli cronice, dintre care o ulcerație la picior. Jurații, considerînd că boala este cauza gestului său, declară moartea „naturală".

---

[10] Hardy, *Mes Loisirs*, ed. Tourneux et Vitrac, Paris, 1912, vol. I, pp. 80, 160, 306, 323.

[11] *Ibid.*, p. 325.

[12] J. Imbert și G. Levasseur, *Le Pouvoir, les juges et les bourreaux. Vingt-cinq siècles de répression*, Paris, 1972, p. 203.

[13] *Lettres de Monsieur de Marville au ministre Maurepas, 1742–1747*, Paris, 1896.

[14] *Considerations on Some of the Laws Relating to the Office of a Coroner*, Newcastle, 1776, pp. 53–54.

[15] De pildă, I. Watts, *A Defense against the Temptation of Self-Murder*, Londra, 1726; Ayscough, *Duelling and Suicide Repugnant to Revelation, Reason and Common Sense*, Londra, 1774.

[16] *Considerations on the Office of a Coroner*, Londra, 1776, pp. 45–46.

Factorul religios nu mai este luat în considerare: contrar secolului al XVI-lea, faptul de a-ţi neglija îndatoririle religioase nu mai este un semn al intervenţiei diabolice. Secularizarea este foarte evidentă în toate regiunile din Anglia. Juriile, compuse din ce în ce mai mult din notabili reprezentînd clasele mijlocii instruite şi luminate, nu mai sancţionează actul suicidului, ci numai conduita individului faţă de grupul social. Sînt condamnate numai sinuciderile criminalilor, devianţilor, străinilor, marginalilor, asocialilor; în cazul celorlalţi, juraţii veghează la respectarea regulilor de moştenire, bunei reputaţii familiale, factorilor de stabilitate socială. Puterea regală nemaiavînd interes să condamne, sînt liberi să se pronunţe cum cred, şi verdictele lor, arbitrare, nu urmăresc decît un singur lucru: consacrarea responsabilității sociale. Se dovedesc indulgenţi în cazul sinuciderilor debitorilor insolvabili, care în general inspiră milă. Indulgenţa poate să meargă pînă la a considera că plata datoriilor este o probă de nebunie, ca într-un caz relatat în *Times*, pe 9 aprilie 1790: un spînzurat e descoperit într-o casă din Bath, astfel încît „juraţii, date fiind împrejurările, ezitau să dea un verdict de lunatism, cînd unul dintre ei declară că «trebuie să fi fost nebun, căci în ajun defunctul îi plătise în totalitate o sumă datorată de doar trei luni».“ Proba a fost considerată convingătoare: nu putea să fie decît un nebun.

Ca şi în Franţa, autorităţile sînt necruţătoare faţă de condamnaţii şi acuzaţii care se sinucid pentru a scăpa de justiţie. Din 1760 pînă în 1799, dintre cincisprezece verdicte de *felo de se* pronunţate la Londra, zece sînt referitoare la acuzaţi. În 1783, cînd un controlor fiscal, John Powell, împotriva căruia se aduseseră probe că făcuse speculaţii financiare, se sinucide şi este considerat nebun, *Gentleman's Magazine* notează că „dacă un criminal de la [închisoarea] Newgate şi-ar fi pus capăt zilelor în acelaşi fel din cauza temerii datorate procesului, destul de puţini juraţi ar fi ezitat să dea un verdict contrar. [...] Suicidul este azi prea la modă ca să fie considerat ca un act de lunatic“[17]. Pe 26 ianuarie 1793, David Mendes din Londra se sinucide, fiind suspectat de două crime: cadavrul lui este executat[18]. În luna decembrie a aceluiaşi an, un simplu hoţ se spînzură în celula lui din Newgate. Cadavrul este plimbat prin oraş, urmat de o vastă procesiune formată din ofiţeri civili, funcţionari din City şi vreo cincizeci de conetabili; o mulţime considerabilă se grăbeşte la spectacol, mai ales cînd cadavrul se aruncă într-o groapă şi i se înfige un ţăruş în piept: „Afluenţa poporului adunat pentru această ocazie era foarte mare“, asigură *Times*[19]. Contrar lui Sébastian Mercier, mulţimile de la oraş se dau în vînt

---

[17] *Gentleman's Magazine*, LII, 1783, partea I, p. 539.

[18] *The Times*, 28 ianuarie 1793, p. 4.

[19] *Ibid.*, 10 şi 13 decembrie 1793.

după acest „spectacol oribil și dezgustător". Nici pentru familie nu se mai pune problema să eludeze procedura: în 1731, familia unui cizmar din Shronpshire, care se spînzurase și care fusese declarat *felo de se*, îl îngroapă în mare grabă în propria grădină. Cîteva zile mai tîrziu, autoritățile îl dezgroapă pentru a-l reîngropa sub drumul public[20].

O altă dovadă a schimbării de atitudine față de suicid: întemeierea asociațiilor de ajutor pentru reintegrarea celor scăpați teferi din tentativele de sinucidere. Într-adevăr, mult mai numeroase decît sinuciderile reușite sînt cele ratate. Autorii lor sînt închiși în azile, case de lucru, închisori, cu scopul de a împiedica recidivele. În 1774, apare în Anglia *Societatea umană*, specializată la început în salvarea persoanelor care se îneacă. Cum cea mai mare parte dintre ei sînt candidați la suicid, societatea devine rapid o asociație filantropică de ajutor a celor scăpați teferi din tentativele de sinucidere; în 1797, ea reușise deja să salveze trei sute cincizeci de persoane[21].

O SPORIRE A CAZURILOR DE SUICID ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVIII-LEA?

O asemenea instituție pune în evidență și preocuparea crescîndă a celor cu funcții de decizie, a autorităților morale, politice, religioase, în fața amplificării fenomenului suicidar. Impresia unei recrudescențe a numărului de morți voluntare este un sentiment vag și irațional, înregistrat de mai multe ori începînd cu secolul al XVI-lea. În a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, se prezintă, pentru prima dată, cifre, prea nesistematice încă pentru a trage concluzii, dar suficient de importante pentru a justifica o anumită îngrijorare.

În Anglia, buletinele de mortalitate londoneze indică o recrudescență a numărului de sinucigași în 1749, 1755, 1765, 1772, 1778, cu valori anuale care depășesc uneori cincizeci de cazuri. Curba generală e totuși stagnantă, chiar descrescătoare, dar opinia publică, puternic impresionată de anii nefaști, ajunge la concluzii neliniștitoare. Printre acești deznădăjduiți, bărbații sînt de două ori mai numeroși decît femeile, ceea ce se explică în același timp prin metodele mai violente și mai eficace utilizate și prin faptul că bărbații au mai multe bunuri de confiscat, ceea ce contribuie la creșterea proporției de verdicte de suicid.

Sînt afectate, fără excepție, toate categoriile sociale. Proporția nobililor și a notabililor e totuși mult subestimată, din cauza facilității cu care

[20] *Fog's Weekly Journal*, 20 martie 1731.

[21] G. Gregory, *A Sermon on Suicide*, Londra, 1797.

aceste grupuri obţin verdicte de moarte accidentală sau cauzată de boală. O caracteristică frapantă şi revelatoare a societăţii Vechiului Regim, dacă o comparăm cu statisticile actuale, este proporţia ridicată de sinucideri la copii şi adolescenţi: exact 33% dintr-un număr de 1 001 morţi voluntare, cunoscute în Anglia între 1541 şi 1799, aveau sub paisprezece ani. Recordul absolut al numărului de sinucideri îl deţine categoria de la 10 la 14 ani: 159; între 15 şi 19 ani 150, iar între 20 şi 24 ani 121[22].

Acest fenomen e în esenţă datorat obiceiului larg răspîndit de a-i plasa pe copii şi adolescenţi ca servitori sau ucenici în alte familii, unde sînt frecvent maltrataţi, supuşi unui regim extrem de sever sau chiar la acte de sălbăticie. Juraţii manifestă prea puţină indulgenţă pentru acest gen de sinucidere. Compuse din proprietari care au deseori ele înseşi tineri şi tinere sub autoritatea lor, aceste jurii se tem să slăbească ordinea socială arătînd milă faţă de cei subordonaţi lor. Cînd, în 1779, un ucenic din Westminster, Thomas Empson, se spînzură după ce a fost pedepsit cu lovituri de curea de stăpînul său, el este declarat nebun, dar aceasta e o excepţie. În 1778, un copil încearcă să se sinucidă după ce este închis de stăpîna lui pentru a nu fi adus destui cartofi de la piaţă[23]. Cît despre fete, pot să ajungă la sinucidere pentru că devin însărcinate ca urmare a pretenţiilor stăpînului lor. Presa e foarte discretă în legătură cu aceste evenimente. Severitatea excesivă a anumitor părinţi poate să constituie de asemenea cauza sinuciderilor: în 1729, un copil se spînzură pentru că se teme să nu fie bătut de tatăl lui după ce aruncase cu o bucată de sticlă în fratele său[24]. Altul se sinucide pentru că pierdut o pălărie nou-nouţă şi pentru că tatăl său îl ameninţase că-l va bate de moarte în această situaţie[25].

După copii, persoanele în vîrstă furnizează cel mai mare contingent de sinucigaşi: 18% dintre 1 001 cazuri englezeşti descoperite au peste 60 de ani. Soarta bătrînilor şi dispreţul căruia îi cad victime în această societate sînt suficiente pentru a explica acest aspect. Mulţi sînt lipsiţi de mijloace şi expuşi tuturor bolilor[26].

Cauzele obişnuite ale suicidului în rîndul claselor mijlocii şi inferioare sînt fundamental legate de vicisitudinile unei vieţi cotidiene aspre şi necruţătoare. Ele nu s-au schimbat deloc din Evul Mediu, dar, începînd cu această epocă, le cunoaştem mult mai bine datorită scrisorilor lăsate

---

[22] M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, tabel, p. 251.

[23] *Annual Register*, vol. XXI, p. 172.

[24] *Fog's Weekly Journal*, 5 iulie 1729.

[25] *Weekly Miscellany*, 13 ianuarie 1737.

[26] Vezi, legat de acest subiect, G. Minois, *Histoire de la vieillesse de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 1987 şi J.-P. Bois, *Les Vieux, de Montaigne aux premiers retraités*, Paris, 1989.

de sinucigaşi, din ce în ce mai frecvente, fenomen care nu este datorat numai creşterii nivelului de alfabetizare. Voltaire declară că scrisorile explicative ale sinucigaşilor, sînt curente încă de la mijlocul secolului, iar în 1782 Mercier scrie: „Mai mulţi sinucigaşi au adoptat acest obicei de a scrie în prealabil o scrisoare locotenentului de poliţie, cu scopul de a evita orice dificultate după decesul lor. Această atitudine este recompensată prin faptul că li se oferă înmormîntarea."[27] Sinucigaşul tinde astfel să-şi înscrie gestul într-o logică, să-i dea un sens şi o urmare, cu scopul ca sacrificiul lui să poată avea consecinţe asupra anturajului nemijlocit sau asupra întregii societăţi, dacă este vorba de un motiv cu caracter mai general. Această practică se înscrie deci într-un demers de raţionalizare a morţii voluntare şi de luare în considerare a aspectului social al actului.

În Anglia, aceste scrisori sînt adesea publicate în ziare, ceea ce accentuează aspectul teatral al anumitor sinucideri, care pot să atingă exhibiţionismul. Sinucigaşii modeşti se inspiră de altfel din relatările citite în presă, copiindu-le formulele: o femeie sărmană, care abia ştia să scrie, a fost descoperită în 1783 în Tamisa. Alţii se inspiră din exemplele celebre ale epocii, Chatterton sau Werther. Există întotdeauna voinţa de a rămîne în ochii lumii stăpînul propriei morţi şi de a evita interpretările eronate. Scrisorile de rămas-bun trădează de fapt voinţa de a trăi, prelungindu-se dincolo de moarte, dînd faptei o eficacitate pe care nu o putuse avea în timpul vieţii. Unii cer de altfel explicit ca scrisoarea lor să fie publicată în ziare.

Uneori, este vorba de pură răzbunare, destinată să facă viaţa unui vinovat infernală prin remuşcări. În 1750, John Stracy lasă acest bilet de rămas-bun soţiei sale: „Draga mea, aceste rînduri sînt pentru a te informa că tu eşti cauza fatală a acestei acţiuni; purtarea ta faţă de mine m-a tulburat. Am fi putut trăi fericiţi şi stimaţi dacă purtarea ta ar fi imitat-o pe a mea. Sper că bărbatul care a fost cauza acestei fapte va reflecta la această tristă catastrofă."[28] De cele mai multe ori, biletul de rămas-bun e o simplă modalitate de a se disculpa a celor care voiau să arate că au fost constrînşi la acest act de o soartă nedreaptă. Ca pentru a se consola, deznădăjduitul îşi exprimă astfel convingerea că va fi mîntuit de milostivirea divină: „Sper să fiu mîntuit, căci nu am făcut rău nimănui", scrie Lewis Kennedy în 1743[29], la fel ca şi un bărbier în 1758[30]. Alţii afirmă credinţa lor deistă sau chiar materialistă.

Biletele de rămas-bun desăvîrşesc secularizarea morţii voluntare, pentru că elimină rolul diavolului, înscriind-o într-un demers raţional, explicabil

---

27 J. Mercier, *op.cit.*, vol. III, c. 258.

28 *Gentleman's Magazine*, 1750, p. 473.

29 *Ibid.*, 1743, p. 543.

30 *Annual Register*, 1758, p. 99.

din punct de vedere uman. Publicul se obişnuieşte să citească aceste scrisori, să ia cunoştinţă de suicid ca despre un fapt obişnuit, un „fapt divers", şi nu ca despre un fapt criminal. Afirmare a individualismului şi a libertăţii ca mijloace de acţiune asupra societăţii, scrisoarea de rămas-bun e caracteristică spiritului Luminilor.

Informaţia pe care ne-o dă în legătură cu motivele de sinucidere demonstrează că acestea rămîn constante şi fără surprize. Problemele de cuplu şi problemele familiale sînt întotdeauna o cauză de dezechilibru şi de confuzie: infidelitatea, neînţelegerile din căsnicie îi împing la moarte mai ales pe bărbaţi. Suferinţa ca urmare a decesului unui copil sau al unei rude, mizeria, îndatorarea, ruşinea, remuşcările, umilinţa consecutivă unei acuzaţii oarecare reprezintă celelalte motive cele mai frecvente. Ziarele relatează deseori cazuri cînd fete însărcinate seduse şi abandonate se spînzură. Suicidul din dragoste nu este rar în rîndul oamenilor obişnuiţi, ceea ce pune uneori în încurcătură ziarele şi autorităţile, înclinate să asocieze acest motiv nobleţii din naştere. La 20 februarie 1790, *Times* îşi exprimă dezaprobarea în legătură cu suicidul unei tinere fete. Deseori, sinuciderile sînt luate în derîdere: poveştile de dragoste din colibe nu pot să fie la fel de serioase ca acelea din castele. Căsătoriile imposibile din motive de diferenţe sociale sînt de asemenea cauza deznădejdilor fatale, sever judecate, ca tot ceea ce contrariază ordinea şi valorile stabilite.

Să semnalăm, în sfîrşit, caracterul dăunător al anumitor obiceiuri frecvente în Vechiul Regim, care pot să împingă la gînduri de suicid minţile vulnerabile. Bunăoară, vacarmul de ustensile menajere, de strigăte etc. care se face deseori în timpul nopţii cu ocazia recăsătoriei văduvelor şi care exprimă în manieră festivă dezaprobarea publică. Denumit *rough music* în Marea Britanie, dă loc uneori la acţiuni deosebit de răutăcioase. Pe 29 martie 1736, *Caledonian Mercury* relatează că o femeie bătută în public şi în mod necuviincios şi-a luat zilele cu această ocazie din cauza umilinţei suferite[31].

Statisticile englezeşti confirmă predominanţa primăverii şi a începutului verii ca perioadă a sinuciderii: dintre 12 348 de cazuri studiate între 1485 şi 1715, 43,8 % se situează într-adevăr între aprilie şi iulie, în timp ce toamna, din septembrie pînă în decembrie, într-o perioadă de aceeaşi durată, nu se înregistrează decît 25,1 % din morţile voluntare. Diferenţa se atenuează într-o oarecare măsură în mediul urban, unde ritmul natural al anotimpurilor afectează mai puţin conduita individuală şi socială, dar rămîne foarte limpede: dintre 1 583 de sinucideri la Londra între 1715 şi 1799, 40,1% sînt comise primăvara, iar 29,8% toamna[32]. Acest contrast este observat în toate epocile

---

[31] E. P. Thompson, „Rough music: le charivari anglais", *Annales ESC*, 1972, nº 2, pp. 385–410.

[32] M. MacDonald şi T. Murphy, *op.cit.*, tabel, p. 313.

și în toate țările, pînă în prezent. Începuturile erei statistice, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, aduce o amplă confirmare: la Berlin, dintre 582 de sinucideri înregistrate între 1814 și 1822, 36,9% au avut loc primăvara, față de 29,2% iarna; la Paris, între 1817 și 1825, dintre 3 148 de sinucideri, proporțiile sînt de respectiv 42% și 26,4%, iar pentru întreaga Franță, în 1845, dintr-un total de 3 092 de cazuri, de 39% și 29,5%[33]. Rolul fiziologiei și cel, încă insuficient explorat, al cronobiologiei sînt fără îndoială importante. Trebuie să adăugăm și circumstanțele culturale care fac în mod tradițional din primăvară anotimpul sărbătorilor de înnoire, al logodnelor, al căsătoriilor în iulie, împrejurări ce agravează deznădejdea izolaților, a abandonaților și a părăsiților de soartă de toate felurile. Anotimp al iubirii, primăvara este anotimpul marilor frustrări și al maladiilor care se abat asupra organismelor epuizate de iarnă și de postul Paștilor.

Dacă rata sinuciderilor pare deosebit de scăzută în țările scandinave în veacul al XVIII-lea, cu valori de 1,8 în Suedia și 1,2 în Finlanda la 100 000 de locuitori în perioada dintre 1754 și 1782, este totuși în evidentă creștere la sfîrșitul secolului, cu 2,9, respectiv 1,6 între 1783 și 1813[34]. În Germania, încă din 1742, pe Süssmilch, într-o lucrare premergătoare studiilor demografice, *Die göttliche Ordnung*, îl neliniștește creșterea suicidului. Ceea ce nu este încă decît o impresie se concretizează în anii 1780, o dată cu primele cifre serioase. Un redactor al unui ziar, care deține informații de la autoritățile berlineze, raportează între 1781 și 1786 un total de 239 de sinucideri în capitala prusacă, adică 8% din decese, dintre care 136 de înecuri, 53 de morți prin spînzurare, 42 de morți prin împușcare și 8 prin tăierea gîtului. Alte cifre alarmante sînt furnizate pentru Frankfurt pe Main. Chiar într-un tîrgușor cum este Künzelsau-am-Kocherfluss, se înregistrează patru morți voluntare în trei ani[35]. H. Brunschwig a arătat că toate condițiile socio-economice din Prusia favorizează creșterea ratei suicidului, deoarece urbanizarea rapidă accentuează slăbirea legăturilor tradiționale ale familiei și ale religiei, destructurînd o societate în plină schimbare care cunoaște creșterea demografică și criza economică. Mai mulți locuitori aflați într-o situație precară, indivizi lăsați de izbeliște, fără a putea conta pe tipurile de solidaritate obișnuite: toate circumstanțele favorabile par să fie reunite.

Pentru epoca de sfîrșit a Vechiului Regim, nu dispunem referitor la Franța de statistici fiabile. Totuși, încep să fie avansate cifre. Părerile sînt convergente. În 1771, Grimm declară că trăiește „vremuri în care mania

---

33 L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, p. 473.

34 Cifre citate de J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Paris, 1981, p. 238.

35 H. Brunschwig, *La Crise de l'État prussien à la fin du XVIII^e siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris, 1947.

sinuciderii a devenit atît de comună şi atît de frecventă"[36]; în 1773, Feller, vorbind în *Catehismul filozofic* despre sinucideri, „atît de frecvente în acest secol", le socoteşte „un efect al necredinţei"[37]; în 1777, *Mémoires philosophiques du baron de X* reiau aceeaşi idee, în timp ce Voltaire crede că francezii se sinucid tot atît de mult ca şi englezii, mai ales la oraş; în 1772, Hardy confirmă acest lucru: „Exemplele de suicid sporeau zilnic în capitala noastră, unde părea să se adopte în această privinţă tot caracterul şi geniul naţiunii engleze"[38]; Caraccioli vorbeşte de o epocă „fertilă în asemenea scandaluri"; Fulgence Bedigis, Buzonières, Camuzet proclamă toţi la unison: se sinucid mai mulţi decît înainte, şi asta din cauza spiritului filozofic.

Cifrele nu sînt decît estimări, dintre care unele sînt subevaluate, cum e cifra de cincizeci de morţi avansată de Voltaire pentru Paris în 1764, altele fiind mult supraevaluate, precum cele 1 300 de sinucideri anuale anunţate în 1781 de abatele Barruel pentru capitală. După acesta din urmă, Franţa ar fi pierdut prin suicid 130 000 de persoane într-o jumătate de secol[39]. Mai rezonabilă pare să fie estimarea lui Sébastien Mercier din lucrarea *Tableau de Paris*, publicată în 1782: 150 de sinucideri pe an în capitală[40]. Această cifră ar corespunde unei rate situate între 8 şi 25 la 100 000 de locuitori, ceea ce este echivalent cu media franceză din 1990: 21 la 100 000 de locuitori.

După Mercier, această rată este de douăzeci şi cinci de ani, deci aproximativ din 1760, în creştere. Nu intelectualii sînt cei care se sinucid, spune el, ci cei săraci, „dezgustaţi, sătui de viaţă pentru că supravieţuirea a devenit grea şi plină de neajunsuri". Cauzele esenţiale sînt scumpătatea vieţii, practica jocurilor şi a loteriilor şi agenţii fiscali, „socotitori nemiloşi, asemănători vampirilor care vor să sugă şi morţii, dînd o ultimă lovitură unui popor deja strîns în menghină".

Situaţia la Paris este chiar mai gravă decît la Londra. La Londra, se sinucide cel bogat, la Paris, cel sărac: „Pentru că epuizarea îl atacă pe englezul opulent, iar englezul opulent este cel mai capricios dintre oameni şi prin urmare cel mai dezgustat. La Paris, sinucigaşii se află în clasele inferioare, şi această crimă se comite cel mai des în poduri sau în camere închiriate."

Dacă avem impresia că sinuciderea este mai frecventă în Anglia, continuă Mercier, este pentru că acolo se vorbeşte despre aceasta liber în ziare, pe cînd în Franţa autorităţile fac tot posibilul să disimuleze adevărul: „Nici un înscris public nu anunţă acest fel de moarte; iar peste o mie de ani,

---

[36] Grimm, *Correspondance*, ed. Tourneux, vol. IX, p. 231.
[37] Feller, *Catéchisme philosophique*, Paris, 1773, p. 139.
[38] Hardy, *Mes Loisirs*, Paris, 1772, p. 323.
[39] Abatele Barruel, *Les Helviennes*, Paris, 1781, vol. IV, p. 272.
[40] S. Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782, vol. III, c. 258, p. 193.

cei care vor scrie istoria după aceste documente vor putea să conteste ceea ce scriu eu aici: doar că este cît se poate de adevărat că sinuciderea este mai obişnuită acum la Paris decît în orice oraş cunoscut al lumii."[41] „Poliția are grijă să ascundă publicului cazurile de sinucidere." Un comisar, fără robă, vine discret la casa mortului şi-l obligă pe preot să-l înhumeze fără să se opună. Acesta este şi motivul pentru care nu se mai fac execuţii publice. Sébastien Mercier insistă aici cu clarviziune asupra unei probleme esenţiale: cea a atitudinii guvernanţilor faţă de suicid. Problema e tratată total diferit în Franţa şi în Anglia.

TREBUIE SĂ SE VORBEASCĂ DESPRE SUICID?

În monarhia absolută franceză, regele, stăpîn peste viaţa supuşilor lui, nu poate să tolereze ca aceştia să dispună de ea în mod liber, ceea ce i-ar slăbi regatul şi autoritatea; reprezentant al lui Dumnezeu pe pămînt, el trebuie să pedepsească sever această crimă foarte gravă în ochii Bisericii. În acelaşi timp, suicidul este resimţit implicit ca un eşec al propriei lui guvernări de a asigura bunăstarea supuşilor: este o dezaprobare, o condamnare a domniei lui, care poate să fie un factor de demoralizare şi de impopularitate. Cîrmuirea trebuie deci în aceeaşi măsură să pedepsească şi să disimuleze crima, ceea ce se opune tuturor regulilor dreptului penal al Vechiului Regim, pentru care sancţiunea trebuia să aibă şi valoare de exemplu disuasiv pentru populaţie. Să pedepseşti public un criminal obişnuit înseamnă să arăţi tuturor că în această ţară ordinea este asigurată; pedeapsa linişteşte şi intimidează în acelaşi timp iar condamnatul polarizează asupra lui ostilitatea publică. Să arăţi în mod ostentativ cum pedepseşti un sinucigaş este mult mai ambiguu; aceasta arată tuturor că în regat există supuşi destul de nefericiţi încît să prefere vieţii moartea. Şi, cum aceşti deznădăjduiţi nu au lezat pe nimeni, nu au constituit pericole pentru societate, ostilitatea publică riscă să se îndrepte mai mult spre călău decît spre victime, care sînt mai degrabă de plîns decît de blamat.

Pînă în secolul al XVII-lea, atitudinea represivă prevalează fără reacţii sufleteşti, într-atît de universal condamnată e sinuciderea. În secolul al XVIII-lea, guvernul trebuie să ţină seama de evoluția opiniei publice, care începe să-i considere pe sinucigaşi mai degrabă victime curajoase decît criminali. De unde încurcătura în care se află puterea şi măsurile contradictorii pe care le adoptă pentru a încerca în acelaşi timp să interzică sinuciderea, să o pedepsească şi să o disimuleze.

[41] *Ibid.*, p. 196.

În ordine cronologică, se încearcă mai întîi intensificarea represiunii clasice. Declarația din 1736 o reia pe cea din 1712 și interzice înhumarea cadavrelor celor care au murit de moarte violentă înaintea deciziei magistratului care se ocupa cu anchetarea crimelor. În 1737, ca urmare a sinuciderii unui prizonier, parlamentul din Paris amintește că, departe de a anula crima, aceasta creează o alta, astfel încît judecătorul regelui trebuie să instrumenteze o acțiune. În 1742, o nouă sentință emisă de Châtelet* din Paris dispune interzicerea înhumărilor neautorizate. În 1749, o hotărîre a parlamentului din Paris prevede că „ordonanțele, deciziile și regulamentele Curții referitoare la cadavrele persoanelor care s-au sinucis vor fi puse în aplicare respectînd principiile și conținutul lor". Pînă la mijlocul secolului, se va da așadar prioritate represiunii, care întreține teama de sinucidere la sate.

În *Amintirile* sale, Cournot povestește că, în preajma anului 1750, „un suicid era un eveniment foarte rar, care consterna întregul oraș, prin spaima suferințelor într-o altă viață, prin lugubra sentință a justiției temporale care urma de obicei și prin rușinea pe care o imprima familiei"[42]. Legea este reafirmată în 1768 în toată rigoarea ei într-o ordonanță referitoare la Corsica. Ici și colo, se manifestă totuși o anumită rezistență, mai ales în sudul regatului. Către 1755, la Puylaurens, cadavrul unui cizmar care se sinucisese este ridicat din închisoare de persoane înarmate și, în același an, la Castres, mulțimea protestează împotriva executării cadavrului unui meșteșugar care se spînzurase. Evenimente asemănătoare determină autoritățile să dea dovadă de prudență.

Într-o a doua fază, se organizează disimularea. Mai întîi, prin interzicerea tuturor scrierilor care fac apologia suicidului. Declarația din 1757, care prevede pedeapsa cu moartea în cazul tuturor autorilor de lucrări care atacă religia, vizează în special cărțile despre sinucidere. Unele dintre ele sînt arse, de exemplu *Système de la nature* de d'Holbach, iar unele pasaje sînt cenzurate, ca de pildă o frază din *Bélisaire* de Marmontel favorabilă lui Cato. În 1762, în *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses*, lucrare îndreptată împotriva iezuiților, se reține împotriva acestora o frază indulgentă despre sinucidere, iar în 1770 Séguier critică *Système de la nature* din cauza părerilor sale favorabile morții voluntare.

Cîrmuirea merge mai departe, păstrînd o tăcere deplină în jurul cazurilor de sinucidere: se interzice ziarelor să vorbească despre morțile voluntare, după cum amintesc și Voltaire, Dubois-Fontanelle, Sébastien Mercier. Ziarele franceze din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea rămîn efectiv mute în legătură cu acest subiect. Există un fel de înțelegere

---

* Fostă fortăreață, transformată în sediu al justiției regale (*n. ed.*).

[42] Cournot, *Souvenirs*, ed. Bottinelli, Paris, 1913, p. 20.

tacită între autoritățile civile și religioase și familii. Nu mai au loc execuții, înhumări discrete; suicidul nu mai este evocat decît cu jumătate de gură. Suicidul nu există: această politică a struțului instaurează condițiile ideale pentru perpetuarea și consolidarea tabuului.

Atitudinea englezească este diametral opusă. Aici, suicidul este un fapt divers: este expus în toate ziarele, cu comentarii abundente, care contribuie în mare măsură la banalizarea și la secularizarea faptului. Avîntul extraordinar al presei formează o mentalitate foarte diferită de cea care predomină pe continent, o mentalitate mult mai receptivă și mult mai liberă: începînd cu 1753, în țară sînt vîndute 7,4 milioane de ziare, iar în 1792 15 milioane. La fiecare ziar, există trei sau patru cititori, deoarece multe sînt consultate în cafenele, în *public houses*, în hanuri. Găsim aproape în fiecare zi o dare de seamă despre cîte un suicid, ceea ce întărește ideea despre „maladia engleză". Încă din 1720, *Mercurius politicus* declară că în Anglia se sinucid mai mulți decît în toate celelalte țări din lume reunite, iar străinii sînt stupefiați de frecvența sinuciderilor: „Aceste sinucideri sînt mult prea frecvente aici și sînt comise atît de persoane de familie bună, cît și de poporul de jos", scrie în 1733 baronul prusac Pollnitz. În 1737, *Gentleman's Magazine* publică această scrisoare a unui străin: „Timp de mai multe săptămîni după sosirea mea în această mare metropolă din Anglia, nu puteam să-mi stăpînesc mirarea pe care mi-o provoca știrea atîtor morți voluntare, care se comiteau aproape zilnic."[43] Montesquieu, am văzut deja, este și el victima acestei iluzii.

Ziarele nu se mulțumesc să menționeze morțile voluntare: ele descriu circumstanțele, evaluează cauzele, publică scrisori de rămas-bun, și, la nevoie, nu ezită chiar să inventeze astfel de texte; ele publică și scrisori ale cititorilor, opuse sau favorabile morții voluntare, iau atitudine în anumite cazuri. Toată această literatură demistifică suicidul, de fapt un act firesc. Dacă cea mai mare parte a ziarelor își exprimă în principiu ostilitatea față de „suprimarea propriei vieți", maniera în care relatează diferitele cazuri determină mai degrabă milă pentru victime, simpatizînd cu nenorocirile lor și explicîndu-le deznădejdea.

JURISPRUDENȚA — PENTRU SCOATEREA SINUCIDERII DE SUB INCIDENȚA PENALĂ

Tocmai Anglia, unde suicidul pare să fie abordat în maniera cea mai liberală, e țara care îl va scoate de sub incidența penală cel mai tîrziu.

[43] *Gentleman's Magazine*, vol. VII, 1737, p. 289.

Juriştii dezbat pretutindeni aspectul penal al suicidului şi, chiar dacă susţinătorii reprimării acestuia continuă să apere ideea necesităţii menţinerii sancţiunilor, curentul favorabil indulgenţei se intensifică cu repeziciune. În 1760, judecătorul englez Edward Umfreville, în *Lex coronatoria*, propune o restrîngere a verdictului de *felo de se* numai la cazurile de suicid al criminalilor. Pentru ceilalţi, în special cei care îşi iau viaţa sub efectul unui şoc, al unei probleme emoţionale, al unei supărări, al unei infirmităţi, al bolii, verdictul *non compos mentis* se impune. În 1764, apare faimosul *Tratat despre delicte şi pedepse* de Beccaria, care arată inutilitatea, ineficacitatea şi nedreptatea reprimării suicidului: „Cu toate că suicidul e o faptă pe care Dumnezeu o pedepseşte“, statul nu trebuie să retragă „nici unui membru al lui libertatea de a dispărea pentru totdeauna [...]. Suicidul este o crimă care nu pare să admită, la drept vorbind, vreo pedeapsă, căci ea nu poate fi aplicată decît unui nevinovat sau unui trup insensibil. În primul caz, ea este injustă şi tiranică, deoarece libertatea politică presupune ca toate sancţiunile să fie în întregime personale; în cel de-al doilea, ea are acelaşi efect ca biciuirea unei statui, bunăoară.“[44]

În orice caz, citim într-un tratat anonim englezesc din 1776, nu există nici o modalitate de a decide dacă, în momentul sinuciderii, victima era conştientă de actul ei sau nu, deoarece medicii lucrează pe un corp mort[45]. În Franţa, deşi există încă ezitări pînă în jurul anului 1770, jurisconsulţii sînt apoi aproape unanimi în a cere îmblînzirea sau eliminarea sancţiunilor, iar tendinţa se accentuează în cei zece ani care precedă Revoluţia. În 1742, Bretonnier se mulţumeşte să amintească faptul că în cadrul parlamentului din Paris sinucigaşilor li se intentează proces, prin care sînt condamnaţi să fie tîrîţi pe leasa de nuiele, iar bunurile le sînt confiscate[46]. Anul următor, Boutaric reaminteşte acelaşi lucru, dar se miră că se continuă practicarea unei proceduri „atît de brutale şi atît de nelegiuite“[47]. În 1757, Serpillon descrie practica respectivă, fără să emită păreri în legătură cu acest subiect[48]. În acelaşi an, Muyart de Vouglans este unul dintre ultimii care se pronunţă energic în favoarea reprimării, a execuţiei cadavrelor şi a confiscării. După el, suicidul care are ca motiv *taedium vitae* este întru totul odios, pentru că este inspirat de necredinţă şi trebuie deci să fie sever

[44] Beccaria, *Traité des délits et des peines*, ed. Cujas, 1966, pp. 128 şi urm.

[45] *Considerations on the Coroner*, Londra, 1776, p. 44.

[46] Bretonnier, *Recueil par ordre alphabétique des principales questions de droit qui se jugent diversement dans les différents tribunaux du royaume*, Paris, 1742, p. 182.

[47] Boutaric, *Explication de l'ordonnance de Louis XIV sur les matières criminelles*, Toulouse, 1743, vol. II, p. 262.

[48] Serpillon, *Code criminel ou Commentaire de l'ordonnance de 1670*, Lyon, 1757, vol. III, p. 960.

reprimat; este o crimă împotriva lui Dumnezeu, a suveranului, a familiei[49]. De altfel, el îl critică vehement pe Montesquieu pentru indulgența pe care o manifestă față de acest act[50].

Rousseau de la Combe, teoretic de aceeaşi părere, protestează împotriva obiceiului care se instaurează de a trece sinuciderea cu vederea. Dar, precizează el, „este bine să presupunem că o persoană cu bun-simț nu se poate hotărî să se sinucidă", şi rareori se întîmplă ca sinuciderea să nu poată fi scuzată prin boală, nebunie, suferință și deznădejde[51]. În 1771, Jousse, în *Traité de la justice criminelle en France*, constată, după ce reamintise procedura, „că în acest fel nu îi pedepsim decît pe cei care se sinucid cu sînge rece, în deplinătatea raţiunii şi din teamă de suplicii" şi că, „în caz de incertitudine, presupunem întotdeauna că cel care s-a sinucis a făcut-o mai degrabă din nebunie sau durere decît ca o consecință a unei crime comise"[52]. Denisart, Cottereau, Héricourt, Guyot nu fac decît să reamintească, şi ei, practica[53].

Începînd cu 1780, neutralitatea nu mai este acceptată. Presiunea în favoarea scoaterii de sub incidenţa legii se accentuează. În acest an, Academia din Châlons-sur-Marne scoate la concurs un subiect despre „mijloacele de îmblînzire a rigorilor legii penale". Premiul întîi i se acordă lui Brissot, care face o emoționantă pledoarie pentru indulgență. Legea nu trebuie să pedepsească acest act, „pentru că nu reușim deloc să ne obișnuim să considerăm laş orice om destul de curajos pentru a înfrunta voluntar moartea. Curajul lui este un delir, dar nu este o laşitate, iar infamia nu este rezervată decît laşilor [...]. Trebuie să facem fericită ființa care poartă în sine germenele fatal al sinuciderii, şi nu să o pedepsim în mod infructuos cînd nu mai este"[54]. Brissot revine la această problemă anul următor, arătînd că societatea trebuie să se consacre prevenirii cauzelor suicidului şi nu pedepsirii actului. Implicit, face răspunzătoare organizarea socială şi politică[55].

---

[49] Muyart de Vouglans, *Institutes au droit criminel*, Paris, 1757.

[50] Id., *Lettre sur le système de l'auteur de l'Esprit des lois, touchant la modération des peines*, Bruxelles, 1785.

[51] Rousseau de La Combe, *Traité des matières criminelles*, Paris, ediția a 6-a, 1769, vol. III, p. 422.

[52] Jousse, *Traité de la justice criminelle en France*, Paris, 1771, vol. IV, partea a IV-a.

[53] Denisart, *Collection de décisions nouvelles*, Paris, 1764; Cottereau, *Le Droit général de la France et le droit particulier de la Touraine et du Lodunois*, Tours, 1778; Héricourt, *Supplément aux lois civiles de Domat*, Paris, 1787; Guyot, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, Paris, 1785.

[54] *Les Moyens d'adoucir les rigueurs des lois pénales*, Discurs premiat de Academia din Châlons-sur-Marne, 1781, p. 60.

[55] Brissot, *Théorie des lois criminelles*, Paris, 1781, p. 343.

Premiul al doilea al concursului de la Châlons, obţinut de Bernardi, merge exact în acelaşi sens: acţiunea guvernării „trebuie să constea mai degrabă în căutarea originii acestei crime decît în pedepsirea ei prin sancţiuni neputincioase aplicate unui cadavru neînsufleţit şi care au ca efect dezonorarea unei familii nevinovate"[56]. Autorul reia problema în anul următor, declarînd că sinucigaşii trebuie să fie trataţi ca nişte nebuni[57]. În 1781, se publică şi un tratat de Vermeil, care cere scoaterea integrală a suicidului de sub incidenţa penală[58], cerere reiterată în 1784 de Dufriche de Valazé[59].

Bibliothèque philosophique a lui Brissot, lucrare la care colaborează numeroşi autori care vor avea un rol în Revoluţie, conţine planuri de legislaţie care critică energic legile împotriva suicidului, „de o violenţă gratuită, inventată pentru îmbogăţirea fiscului şi dezonorarea familiilor". Aceasta este „o oribilă tiranie". Fiecăruia trebuie să i se lase libertatea: „Omul este legat de viaţă doar prin plăcere; dacă nu-şi mai simte existenţa decît prin durere, este liber să o părăsească."[60]

În 1789 şi 1790, apar cel puţin cinci tratate care cer scoaterea de sub incidenţa penală a sinuciderii. Orice sancţiune este „iluzorie şi deşartă", scrie Chaussard[61]. Să tîrăşti un trup lipsit de viaţă pe o leasă de nuiele este un „supliciu pe care cu greu dacă l-am ierta antropofagilor", supralicitează Pastoret[62]. „Această pedeapsă veche şi hidoasă nu poate decît să ne facă să deplîngem slăbiciunile omeneşti, fără să le corectăm", adaugă Thorillon, care se ridică şi împotriva nedreptăţii confiscării[63]. Pentru Vasselin, sinuciderea este poate o slăbiciune sau o laşitate, mai sigur un act de nebunie, dar în nici un caz o crimă: cel care îşi ia viaţa „nu tulbură deloc liniştea publică. Nu vatămă moravurile, nu atacă nici proprietatea, nici siguranţa, nici onoarea concetăţenilor lui. Poate că-l nemulţumeşte pe Dumnezeu, dar nu zdruncină religia. Atunci, cu ce drept sau mai degrabă prin ce mijloc să-l pedepseşti? Numai legilor noastre iraţionale le era caracteristic să ultragieze un cetăţean după moartea lui"[64]. Pentru Boucher d'Argis, legea împotriva sinuciderii este „neputincioasă şi atroce", iar pentru Philippe de Piépape

[56] *Les Moyens d'adoucir...*, op.cit., al 2-lea discurs, p. 110.

[57] Bernardi, *Principes des lois criminelles*, Paris, 1781.

[58] Vermeil, *Essai sur les réformes à faire dans notre législation criminelle*, Paris, 1781.

[59] Dufriche de Valazé, *Lois pénales*, Paris, 1784.

[60] *Bibliothèque philosophique*, vol. V, pp. 401 şi 184.

[61] Chaussard, *Théorie des lois criminelles*, Paris, 1789.

[62] Pastoret, *Des lois pénales*, Paris, 1790.

[63] Thorillon, *Idées sur les lois criminelles*, Paris, 1788.

[64] Vasselin, *Théorie des peines capitales*, Paris, 1790.

„suicidul nu trebuie în nici un caz să fie anchetat, pentru că trebuie să presupunem că este efectul unei alterări a facultăţilor morale sau, ceea ce este acelaşi lucru, că se datorează unei stări sufleteşti violente cu care libertatea de gîndire este incompatibilă“[65].

Ultime ieşiri violente împotriva unei legislaţii muribunde, devenită deja pe de-a-ntregul literă moartă prin complicitatea autorităţilor şi a familiei. În special, clerul din parohii se arată de foarte multă vreme conciliant referitor la înhumarea creştinească. Declaraţia din 1712 reclama deja impunitatea efectivă de care se bucurau mulţi sinucigaşi, iar în 1725 funcţionarii regretă lipsa de cooperare şi chiar opoziţia multora dintre preoţii obişnuiţi. Autorităţile laice sînt cele care iau iniţiativa în toate problemele de sinucidere.

Caietele de doleanţe* abordează foarte rar problema legilor împotriva suicidului, semn că ele nu mai frămîntă multă lume în 1789, astfel încît dispariţia lor nu va fi nici măcar remarcată: codul penal din 1791 nu vorbeşte nimic despre aceasta. În acea epocă, suicidul este de mult timp scos de sub incidenţa legii în cea mai mare parte a coloniilor englezeşti din America. În Pennsylvania şi în Delaware, confiscarea este abolită în 1701; în Maryland, New Jersey, Virginia, pedepsele sînt abolite în anii 1780. În Europa, ele dispar progresiv: la Geneva, ultima execuţie a unui cadavru se derulează fără îndoială în 1732; în 1735, toţi sinucigaşii sînt declaraţi nebuni, iar legea este oficial suprimată în 1792. În Prusia, legislaţia care sancţiona suicidul dispare în 1751; în Bavaria trebuie să se aştepte anul 1817, iar în Austria codul din 1787 interzice încă înhumarea creştinească.

În Anglia, scoaterea de sub incidenţa legii este foarte tardivă: sancţiunile religioase nu sînt abolite decît în 1823, iar sancţiunile civile în 1870. Trebuie să se aştepte anul 1961 pentru ca sinuciderea să nu mai fie considerată o crimă. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, încă au loc execuţii de cadavre, arestări pentru tentative de suicid se produc în a doua jumătate a secolului, iar verdicte de *felo de se* continuă să fie pronunţate pînă la primul război mondial.

---

[65] Philippe de Piépape, *Suite des observations sur les lois criminelles de la France*, Paris, 1790.

* „Caietele de doleanţe“ (*Cahiers de doléances*), numite şi „Caiete ale stărilor“ (*Cahiers des états*), erau rezumate ale „Caietelor de circumscripţie“ (*Cahiers de bailliage*), conţinînd cereri, plîngeri sau critici adresate regelui de către deputaţii celor trei stări. La rîndul lor, „Caietele de circumscripţie“ erau instrucţiuni pe care membrii nobilimii, ai clerului şi ai stării a treia, deputaţi în Stările Generale, le primeau în fiecare *bailliage* „circumscripţie aflată sub juridicţia unui judecător reprezentant al regelui“, în fiecare oraş sau în fiecare *sénéchaussée* „mică jurisdicţie feudală“ (*n. ed.*).

VIAȚA RELIGIOASĂ ȘI VIAȚA MILITARĂ: MOARTEA DE LA GÎND LA FAPTĂ

Printre partenerii de dezbatere asupra suicidului în secolul al XVIII-lea, două grupuri au o poziție specială: autorii religioşi catolici şi militarii; două medii total opuse prin activitățile, structurile mentale şi atitudinea lor față de moartea voluntară.

Aşa după cum filozofii nu au scăpat ocazia să remarce, spiritualitatea creştină favorizează dorința de moarte, pe care o sublimează prin mortificări. Doctrinele neantizării se prelungesc în secolul al XVIII-lea prin cele ale morții pentru lume şi dau loc unei stranii literaturi, în care se amestecă renunțarea spirituală şi aspirația la moartea fizică: „Muriți pentru lume, muriți pentru părinții şi prietenii voştri, pentru creaturi și pentru patimile voastre, ca şi pentru voi înşivă; nu iubiți nimic dintre cele ce va trebui să părăsiți, şi, în sfîrşit, nu folosiți din această viață decît ceea ce vă poate fi util pentru a vă pregăti să muriți mai bine.“[66] Acestea sînt sfaturile lui Bridaine adresate credincioșilor lui, în timp ce Dom Du Sault îşi proclamă ataşamentul față de moarte: „Vreau, o, moarte, să fac pact cu tine. [...] Te voi lua drept propria-mi soră, propria-mi soție, propria-mi prietenă. [...] Îmi voi face locuința în casa ta, care este mormîntul. [...] Voi renunța încă de pe acum în favoarea ta la tot ceea ce iubesc şi posed pe pămînt.“[67]

Jacques-Joseph Duguet compară botezarea creştinului cu o aşezare în mormînt. Creştinul trebuie să fie un mort în viață, să se poarte ca un mort: „Nu numai că murim o dată cu Isus Cristos, ci sîntem chiar înhumați împreună cu el prin botez. [...] Moartea, tocmai ca atare, nu ascunde nicidecum trăsăturile feței, nici forma corpului, ea nu se separă niciodată în totalitate de legătura cu ceilalți oameni, [...] ea nu-l duce nicidecum la uitarea celui a cărui imagine o mai păstrăm încă; ea face chiar mai vie memoria faptelor şi meritelor lui şi se pare că niciodată încuviințarea lăudării unui mort nu este mai generală decît atunci cînd tocmai s-a dus şi nu mai este ținta invidiei. În sfîrşit, moartea, dîndu-le o preocupare celor vii legate de pregătirile de înmormîntare a celui care i-a părăsit [...], îl face pe acesta obiectul atenției tuturor.“

„Dar înhumarea face să i se piardă curînd amintirea; ea îl separă definitiv și fără întoarcere de lume [...]; după cîtva timp, nici nu se mai ştie dacă a trăit. [...] Și este un fel de studiu să încerci să descoperi ce a fost. [...] Iată imaginea unei alte înhumări, care se referă la suflet: [...] viața noas-

---

[66] Bridaine, *Sermons*, ediția a 2-a, Avignon, 1827, 7 vol., I, p. 210.

[67] Dom J.-P. Du Sault, *Le Religieux mourant ou Préparation à la mort pour les personnes religieuses*, Avignon, 1751, pp. 15–16.

tră, care trebuie să fie discretă şi tainică, precum cea pe care Isus Cristos o are acum la sînul Tatălui său, constă din obscuritate şi umilință; ea nu se conservă decît în mormînt."[68]

Părintele Grignon de Montfort, calculînd că în lume mor zilnic aproximativ 140 000 de persoane, meditează la moartea care-l aşteaptă: „ Nu ar trebui să-mi doresc un moment atît de prețios?" E tocmai ceea ce repetă fără încetare mii de lucrări cucernice din secolul al XVIII-lea, cu excepţia celor ale părintelui Lombez și ale abatelui Grou, care denunţă pericolul acestei spiritualități morbide.

Mînăstirea este comparată deseori cu un mormînt. Este locul unde părăsim viața, pentru a ne înmormînta în pace şi cucernicie. Adunînd toate aceste aspecte spirituale şi literare din veacul al XVIII-lea, Robert Favre a constatat profunda convergență a spiritualității şi a filozofiei, dincolo de opoziția lor superficială, în ce priveşte dorința lor de moarte, şi deci tendința lor suicidară: „Să fie oare o distanță atît de mare între *Préparation de la mort* şi *Réflexions sur les craintes de la mort* ale baronului d'Holbach cînd credințele se estompează și dăinuie numai dureroasa experiență a condiției umane? Lecţiile unui catolicism dolorist şi nenumăratele consolări filozofice vizînd detaşarea de existență erau susceptibile să conveargă în acest punct. Viaţa nu merită ca omul să se ataşeze de ea, abordarea ei cu dispreț ne îngăduie cel puțin să o tolerăm atîta timp cît ne reține, pierderea ei este, în definitiv, de dorit: moartea deschide calea alinării, dacă nu a afirmării ființei noastre. [...] Asta înseamnă însă să insinuăm că suicidul a constituit marea ispită a veacului, a unui veac în care nostalgia sublimului a condus atît la exaltarea sinuciderii, cît şi a sacrificiului, cu care a existat tentația de a fi confundată."[69]

Dar această dorință de moarte pe care o împărtăşesc oamenii religioşi şi filozofii nu îi conduce nici pe unii, nici pe ceilalți la sinucidere. Meditaţia despre lume şi despre viață, oricît de pesimistă ar fi ea, le slujeşte drept antidot la dorința de moarte. Ei rămîn, ca Hamlet, la întrebarea: a fi sau a nu fi? Or, a-ți pune această întrebare însemnă de-acum să alegi ființa. A medita însemnă a fi; a medita la nenorocirile şi absurditatea vieții înseamnă deja să te ridici deasupra acestor nenorociri şi a acestei absurdități şi deci să le domini. E poate una dintre marile învăţături, neaşteptată, ale secolului al XVIII-lea: să reflectezi la moarte, şi chiar să o doreşti, însemnă să renunți la moartea voluntară, pentru că e totuna cu a te bucura de esența umanității: meditația la propria ei substanţă şi la propria ei finalitate.

---

[68] J.-J. Duguet, *Le Tombeau de Jésus-Christ et l'explication du mystère de la sépulture*, Paris, 1731, pp. 133–150.

[69] R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, 1978, pp. 464–466.

În mod contrar, dacă filozofii şi călugării se sinucid în număr mic, rata morţii voluntare în rîndurile militarilor e deosebit de ridicată. *Mémoires secrets* ale lui Bachaumont citează, în afara celor doi tineri soldaţi de la Saint-Denis, cazul unui ofiţer din gărzile elveţiene şi cel al unui ofiţer german din regimentul din Anhalt. În Prusia, proporţia este enormă, pentru că jumătate dintre cei 239 de sinucigaşi berlinezi din perioada 1781–1786 sînt militari care se sinucid în special în timpul marilor aplicaţii de primăvară. În Franţa, în cadrul regimentelor elveţiene ale regelui, există adevărate cluburi suicidare, iar cîntece militare ca *Sur les remparts de Strasbourg* dovedesc frecvenţa morţilor voluntare în armată[70]. Această atitudine se regăseşte şi în rîndurile veteranilor şi invalizilor: în 1772, cincisprezece dintre ei se spînzură cu acelaşi cîrlig în Hôtel des Invalides (azil întemeiat de Ludovic al XIV-lea la Paris pentru a oferi adăpost invalizilor – *n. ed.*)[71].

Jean-Pierre Bois, care a studiat în teza sa viaţa din această ultimă instituţie[72], ne-a comunicat dosarele mai multor foşti militari care şi-au pus capăt zilelor. Iată cîteva cazuri: pe 22 mai 1725, Jean La Vallé, cincizeci şi cinci de ani, dintre care treizeci şi şapte de serviciu, originar din Guyenne, îşi taie gîtul la infirmerie; la 18 ianuarie 1734, Louis Godefroy, cincizeci şi cinci de ani, originar din Perche, care suferă de o rană la coapsa dreaptă provocată de o împuşcătură în timpul asedierii oraşului Freiburg şi de reumatism la umărul stîng, se spînzură; la 10 iulie 1743, Jacques Villain, cincizeci şi şase de ani, dintre care treizeci de serviciu, se îneacă într-un puţ; pe 29 iulie 1761, Pierre Rhémy, patruzeci şi opt de ani, originar din Strasbourg, care are gambele şi tălpile degerate după campania din Boemia, se sinucide în închisoare; pe 2 decembrie 1780, Jacques Libersier, patruzeci şi şase de ani, care suferă de o boală a pielii, se spînzură în fumoarul infirmierilor.

Statisticile din secolul al XIX-lea confirmă rata foarte ridicată a sinuciderilor în rîndurile militarilor. În tabăra de la Boulogne, în 1805, Napoleon trebuie să ia măsuri în sensul asimilării suicidului cu dezertarea. În perioada 1878–1885, pentru care dispunem de cifre fiabile, se constată că militarii se sinucid de două ori mai mult decît civilii în Franţa, de trei ori mai mult în Anglia, de patru ori mai mult în Germania, de şase ori mai mult în Austria, de şapte ori mai mult în Rusia, de nouă ori mai mult în Italia[73]. Două cauze esenţiale sînt la originea acestui fenomen: rigorile regulamentului şi ale vieţii militare în general, factori de frustrare şi de

---

[70] N. Tetaz, *Le Suicide*, Geneva, 1971.

[71] L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, p. 467, note 1.

[72] J.-P. Bois, *Les Anciens Soldats dans la société française au XVIII^e siècle*, Paris, 1990.

[73] J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, op. cit., p. 305.

inhibiţie, drept mobiluri; acomodarea cu violenţa şi posesia unei arme de foc, drept mijloace. Militarii au întotdeauna la îndemînă mijlocul de a se sinucide, ceea ce, într-o fază depresivă, anulează întîrzierea dintre decizia de a se sinucide şi executarea ei, întîrziere ce poate să favorizeze reflecţia. Filozoful îşi pune mai întîi problema şi sfîrşeşte prin a se complăcea în meditaţie, căci, cu cît reflectează mai mult, cu atît certitudinile i se par mai confuze; reflecţia, aprofundîndu-se, este factor de îndoială şi deci de inacţiune. Soldatul mai întîi acţionează, prin formaţie profesională.

În momentul în care izbucneşte Revoluţia Franceză, dezbaterea europeană despre sinucidere este în toi. Se desprind două orientări majoritare: pe de o parte, suicidul este considerat de acum înainte, în cele mai multe cazuri, consecinţa unui act de nebunie trecătoare, comis sub efectul unui şoc mintal, care îl face pe autor iresponsabil; pe de altă parte, oricare ar fi cauzele suicidului şi gradul de responsabilitate al victimei, sancţiunile se dovedesc inutile şi nedrepte. Majoritatea consideră că moartea voluntară este un act nefast, condamnabil poate, dar în afară de orice condamnare. Filozofii, demonstrînd că era un fapt sociologic şi psihologic, au arătat şi necesitatea de a i se analiza cauzele pur umane prin intermediul medicinei, psihiatriei, psihologiei, sociologiei şi politicii.

În secolul al XVI-lea, suicidul era o afacere între diavol şi individul păcătos; era o problemă de pură morală religioasă, sancţionată de autorităţile civile şi ecleziastice. Această concepţie nu a dispărut în totalitate, dar, la sfîrşitul Epocii Luminilor, a cedat în mare măsură locul unei concepţii secularizate, în care suicidul este avut în vedere ca o problemă existentă între societate şi psihologia individuală. Responsabilitatea individului se diluează într-un ansamblu complex şi-l transformă pe „criminal" în victimă: victimă a propriei fiziologii cerebrale, victimă a evenimentelor nefericite care-i lovesc pe cei apropiaţi, victimă a atitudinii unui anturaj care-i pune la grea încercare universul afectiv, victimă a unei organizări politice şi sociale care-l împinge la mizerie şi deznădejde.

Dreptul urmează lent evoluţia culturală. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, scoaterea de sub incidenţa penală a sinuciderii este în desfăşurare aproape pretutindeni. Ea e deseori însoţită de o conspiraţie a tăcerii, în special în Franţa, unde responsabilii politici şi religioşi încep să-şi dea seama, încă destul de confuz, că rata suicidului exprimă gradul de sănătate al grupului social.

EPILOG
De la Revoluție la secolul al XX-lea sau de la dezbaterea liberă la tăcere

Din salturile revoluţionare bruşte care, într-o perioadă de zece ani, permit experimentarea unor regimuri sociale şi politice foarte diferite, pot fi trase cîteva învăţăminte. Primul este o confirmare: puterea, oricare ar fi natura ei, încearcă să împiedice şi să disimuleze suicidul. Supusul trebuie să-şi consacre propria viaţă regelui; cetățeanul trebuie să şi-o păstreze pentru patrie. Nici vorbă aşadar să dezertezi. Contractul social cere fiecăruia să participe la menţinerea statului, care, în schimb, veghează la bunăstarea tuturor.

SUSPICIUNEA GUVERNELOR REVOLUŢIONARE FAȚĂ DE SUICID

Ziare, manuale, discursuri politice: toate instrumentele prin care se pune la punct noua morală exprimă o ostilitate deplină faţă de suicid. Sinuciderile politice răsunătoare abia dacă sînt menţionate în ziare. Cît despre sinuciderile obişnuite, se păstrează în continuare tăcerea, care, de data aceasta, nu se justifică prin consemne guvernamentale. Dacă în mod excepţional vreo broşură oarecare abordează problema, ea reia linia tradiţională. Cînd un temnicer din Châtelet se sinucide după arestare, gestul lui e comentat astfel: „Orice om care crede în veşnicie ştie că numai Fiinţa supremă este arbitrul vieţii oamenilor; că este interzis de legile divine şi omeneşti să ucizi sau să te sinucizi. Viaţa este un dar al cerului a cărui rînduire ţine de societate."[1]

Manualele patriotice, catehisme ale noului regim, folosesc acelaşi limbaj. În *Catéchisme moral républicain*, sinuciderea e calificată drept „crimă"; în *Petit Code de la raison humaine*, oamenilor li se interzice să-şi ia viaţa; în 1795, Gerlet scrie, în *Principes d'une saine morale à l'usage des écoles primaires*: „Există mai mult curaj în faptul de a îndura nenorocirile decît în cel de a te elibera de ele prin moarte voluntară. Este mai nobil să-l urmezi pe Regulus decît pe Cato." *Journal des philanthropes*

[1] Citat de A. Bayet, *op. cit.*, p. 691.

invocă argumentul creştin tradițional al iubirii de sine şi declară că „evlavia nu constă în sinucidere".

Nici moartea voluntară a patrioţilor, chiar pentru o cauză dreaptă, nu este întotdeauna apreciată de secțiile* şi societăţile populare. Cînd cetăţeanul Gaillard se sinucide la Lyon, în 1794, pentru a scăpa de contrarevoluţionari, dezbaterea între cei care-l consideră un martir al patriotismului şi cei care-l socotesc un laş este foarte aprigă. În schimb, cînd se sinucid contrarevoluţionari, lumea se bucură că-i vede murind în acest mod „dezonorant".

Discuţiile despre pedeapsa cu moartea oferă de asemenea ocazia exprimării ostilităţii faţă de sinucidere. În 1791, Pétion, într-un discurs în Constituantă, consideră ca de la sine înțeleasă interdicţia de a atenta la propria viață. În 1796, *Le Moniteur*[2] reproduce un raport de Valant despre pedeapsa cu moartea (raport aprobat unanim de Convenţie, care-i solicită tipărirea), în care demonstrează că suicidul este interzis pentru că e contrar naturii, pentru că cel care se poate sinucide poate să-i ucidă şi pe ceilalţi, pentru că nevinovatul care se sinucide dă dovadă de nebunie. El examinează apoi zece cazuri în care Lipsius admitea sinuciderea și le combate rînd pe rînd: nu este permis să te sinucizi pentru patrie, ci numai să înfrunţi cu curaj moartea pentru ea; să te sinucizi pentru un prieten nu este de fapt sinucidere; nu trebuie să te sinucizi din teamă, nici atunci cînd crezi că eşti inutil, nici pentru a te sustrage oprobriului, nici pentru a scăpa de sărăcie, căci, după cum se știe, banii nu aduc fericirea; nu trebuie să te sinucizi nici pentru a scăpa de o boală incurabilă, deoarece, trăind, putem să profităm de „afecţiunea" oamenilor; nu trebuie să te sinucizi după o castrare, cum demonstrează exemplele lui Origene şi Abélard; în sfîrşit, nu trebuie să te sinucizi pentru a pune capăt unei dureri acute, nici pentru a scăpa de decrepitudinea bătrîneţii.

Această literatură demonstrează de fapt că puterea politică, în numele coeziunii grupului, nu poate să admită dreptul la sinucidere. Guvernul revoluţionar nu poate să tolereze mai ales suicidul deţinuţilor politici, chiar dacă aceştia sînt condamnați la moarte. Există desigur un aspect fiscal în această atitudine, deoarece, sinucigîndu-se, acuzatul scapă de condamnare şi deci de confiscarea bunurilor. De aceea, în urma sinuciderii mai multor girondini bogați, Convenţia adoptă în Brumar anul II un decret care prevede ca „bunurile oricărui individ pus prin decret sub acuzare

---

* „Secțiile" au fost, în timpul Revoluției Franceze, subdiviziuni ale arondismentelor din Paris, create în urma unui decret al Adunării Constituante din 21 martie 1791 şi care aveau organizate trupe (*n.ed.*).

[2] *Le Moniteur*, VIII, p. 548: „De la garantie sociale considérée dans son opposition avec la peine de mort".

sau împotriva căruia acuzatorul public al Tribunalului Revoluţionar va fi formulat actul de acuzare şi care îşi va lua viaţa sînt achiziţionate şi confiscate în profitul Naţiunii în acelaşi fel şi prin aceleaşi mijloace ca şi cum ar fi fost condamnat".

Există totuşi o cauză mai profundă a mîniei autorităţilor: condamnatul la moarte care se sinucide îi privează de posibilitatea de a-şi exercita autoritatea. Cum să explicăm altfel scrisorile ministrului de interne care se plînge, în perioada Terorii, de starea deplorabilă în care se află *Conciergerie**, unde douăzeci şi şapte de condamnaţi la moarte au încercat să se „suprime", cele ale lui Fouquier-Tinville anunţînd măsuri pentru a evita ca viitorii ghilotinaţi să se sinucidă, ori cele ale unui comisar care se temea că gardianul nu va putea să împiedice douăzeci şi patru de condamnaţi la moarte să se sinucidă?[3] Republica ţine la simbolurile ei: ghilotina este unul, esenţial; este mijlocul prin care se pedepsesc duşmanii poporului. Ei trebuie aşadar, fără îndoială, să moară prin utilizarea acestui instrument, pe care autorităţile nu ezită să-l alimenteze cu răniţi, muribunzi şi chiar morţi. Robespierre este ghilotinat cu maxilarul zdrobit; Soubrany, Bourbotte, Darthé sînt pe jumătate morţi cînd urcă pe eşafod, ca şi Babeuf, care are încă în piept lama cuţitului cu care a încercat să se sinucidă. Cît despre Dufriche de Valazé, care s-a sinucis în faţa tribunalului, i se aplică o a doua moarte, patriotică într-un anumit fel, ghilotinîndu-i-se cadavrul. Aceasta e şi soarta lui Goutte şi a lui Guérin la Marseille, în martie 1794.

Prin aceste execuţii de cadavre, guvernul revoluţionar reia practica Vechiului Regim şi demonstrează involuntar că sinuciderea este arma supremă a libertăţii individuale în faţa tiraniei colective a statului, oricare ar fi el. O armă împotriva căreia toate puterile şi toate legile sînt neputincioase. Execuţia cadavrului este singura şi derizoria replică a statului, care ajunge uneori, cum s-a întîmplat după sinuciderile lui Roland, Pétion, Buzot, să vrea să le comemoreze moartea printr-o inscripţie „infamantă" a duşmanului poporului care s-a situat în afara spaţiului autorităţii sale.

SINTEZA DINTRE CATO ŞI WERTHER

Situaţia politică agitată şi răsturnările sîngeroase de situaţie într-un climat de o violenţă exacerbată explică frecvenţa sinuciderilor politice din timpul Revoluţiei. Sfîrşitul secolului al XVIII-lea reia, peste arcul temporal

---

* Închisoare aflată în vecinătatea Palatului de Justiţie de la Paris (*n.ed.*).

[3] Tuetey, *Répertoire général de l'histoire de Paris pendant la Révolution*, vol. VII, nº 1892, vol. VIII, nº 1774 şi nº 2867.

al celor cincisprezece secole de creştinism, legăturile cu tradiţia romană. Dar aceste sinucideri politice poate că nu sînt lipsite de legătură cu lumea literară a suicidului sentimental de la sfîrşitul Vechiului Regim[4]. Roland şi emulii săi ar fi într-un anumit fel o sinteză, într-un tipar patriotic, a lui Cato şi Werther, a tradiţiei romane şi a tradiţiei romantice.

Cum să nu constatăm continuitatea climatului literar de la sfîrşitul Vechiului Regim pînă în Revoluţie, marcată de sensibilitatea preromantică ce exaltă suicidul, şi în special suicidul în doi? Romancierul din Guadeloupe Nicolas-Germain Léonard, născut în 1744, face legătura dintre cele două epoci. Impresionat de povestea îndrăgostiţilor din Lyon, scrisese în 1773 *Épître à un ami sur le dégoût de la vie*, apoi, în 1773, *Le Tombeau des deux amants*, iar în 1783 *Lettres de deux amants habitants de Lyon*. Or, aceste opere sînt reeditate la Paris, în plină Revoluţie în anul VII. Evenimentele politice nu curmă elanurile sentimentale, astfel încît după 1789 se scriu încă romane şi tragedii despre sinucideri din dragoste, ca *Isule et Orovèze* de Lemercier, *Coelina et Victor* de Ducray-Duminil.

Tema este totuşi eclipsată ca suspectă de aristocratism, în beneficiul suicidului patriotic, îmbinarea celor două dînd uneori rezultate stranii. Astfel, doamna Roland care, gîndindu-se în octombrie 1793 să se sinucidă în închisoare, redactează o scrisoare de rămas-bun adresată soţului ei şi o alta lui Buzot; la fel, Lebas, simţind că se apropie 9 Thermidor, îi scrie soţiei sale: „Dacă nu ar fi o crimă, ţi-aş zbura creierii şi m-aş sinucide: cel puţin, am muri împreună.“ Patrice-Louis Higonnet citează şi cazurile Sophiei de Monnier, o iubită a lui Mirabeau, care se sinucide în 1789, al soţilor Dunel, care se otrăvesc după eşecul insurecţiei din Prairial, al lui Boutry, care se sinucide cu un foc de pistol după arestarea soţiei lui, al unui sanchilot din secţia lui Popincourt, care-şi ucide soţia şi fiica cu lovituri de topor înainte de a încerca să se sinucidă, ca şi al lui Tallien şi al Thérései Cabarrus, al lui Lodoiska, al lui Mary Wollstonecraft[5]. În 1793, Olympe de Gouges îi va sugera lui Robespierre, pentru a-şi răscumpăra crimele, o sinucidere în doi în Sena.

Ca rezultat firesc al noului context politic, literatura revoluţionară reabilitează moda suicidului după model antic. André Chénier scrie *Caïus Gracchus* şi *Brutus et Cassius*, Sobry *Thémistocle*, Chéron de La Bruère şi Tardieu *Caton d'Utique*, Arnault *Lucrèce*. Doamna Roland scrie în *Memoriile* ei: „Atîta timp cît avem în faţa noastră o viaţă în care putem

[4] P.-L. Higonnet, „Du suicide sentimental au suicide politique“, în *La Révolution et la mort*, Toulouse, 1991, pp. 137–150.

[5] *Ibid.*, pp. 140–141.

să practicăm binele şi să dăm un exemplu demn de urmat, e necesar să nu o părăsim nicidecum; curajul constă în a ţi-o trăi din plin, în ciuda nenorocirilor. Dar, dacă reaua-voinţă îi prescrie un soroc, e îngăduit să-l grăbeşti, mai ales dacă forţa de a-i suporta ultima lovitură nu ar crea nimic avantajos nimănui." În scrisoarea către Buzot, ea face apologia morţii voluntare ca afirmare a libertăţii supreme: „Dacă nenorocul se încăpăţînează să trimită pe urmele tale duşmani, să nu suferi nicidecum că o mînă mercenară se ridică împotriva ta, mori liber cum ai ştiut să trăieşti şi fie ca acest nobil curaj, care îmi este dovadă să se desăvîrşească prin ultimul tău act."

Şi aici, există continuitate între Vechiul Regim şi Revoluţie. Numeroşi revoluţionari reiau părerile promovate cu mai mulţi ani în urmă în scrierile lor. Astfel, Goujon, autor, în 1790, al unui roman suicidar, *Damon et Phintias ou les Vertus de la liberté*, aplică la propriul său caz ideea de sinucidere ca refuz al triumfului opresiunii, după eşecul din Prairial. Întemniţat în fortăreaţa Taureau din apropiere de Morlaix, scrie, înainte de a se sinucide, în *Hymne à la liberté*:

La fraţi şi la prieteni — lor să le jertfim
Ce ne-a rămas viaţă în lume să trăim.
Să n-aşteptăm c-al sabiei duşmane jug
Să-mpovăreze inimi pe-al dezonoarei rug.
Adevărul de vrem prin noi să-l apărăm,
Fărădelegea trebui-va să-nfruntăm.
Să murim cu toţii pentru-egalitate:
Fără ea, nu-i patrie, nu-i libertate.

După Patrice-Louis Higonnet, „putem să abordăm moartea lui Goujon ca transpunere politică a unei vocaţii suicidare anterioare, vocaţie ce s-a exprimat într-o primă etapă prin mijlocirea unei literaturi de tip sentimental şi care apoi se va politiza. În 1790, partenera este femeia preaiubită. În 1795, partenera nu poate să fie decît Naţiunea însăşi"[6].

Cazul lui Romme este identic. Marat a cochetat toată viaţa cu ideea de sinucidere. În 1770–1772, în timp ce se afla în Anglia, scrie *Les Aventures du jeune comte Potowski*, roman unde suicidul este omniprezent; în 1774, redactează un *Plan de législation criminelle*, pe care îl reeditează în 1790, în care apără dreptul la sinucidere; la 25 septembrie 1792, îndreptîndu-şi pistolul spre tîmplă, declară la tribuna Convenţiei: „Dacă, în furia care mi se arăta, s-ar fi pronunţat împotriva mea sentinţa de acuzare, mi-aş fi zburat creierii." Excesele ziarului său *L'Ami du peuple* sînt adevărate

[6] *Ibid.*, p. 145.

provocări, care au ca rezultat un asasinat împotriva căruia Marat nu a făcut nimic ca să se protejeze. Conduita Charlottei Corday, un fel de Brutus feminin, nu este, și ea, suicidară?

SINUCIDERILE REVOLUȚIONARE ȘI CONTRAREVOLUȚIONARE: REAPARIȚIA LUI BRUTUS ȘI A MARTIRILOR

Seria sinuciderilor politice din timpul Revoluției e destul de impresionantă. Ea începe cu girondinii, al căror spirit elitist datorează mult filozofilor și care preferă moartea liberă și voluntară infamantei și popularei ghilotine. Jean-Marie Roland, declarat în afara legii, se refugiază în Normandia, unde, aflînd de condamnarea soției lui, exclamă: „Nu am vrut să mai rămîn pe acest pămînt mînjit de crime", și se sinucide. Condorcet, arestat ca prieten al girondinilor, se otrăvește; Clavières își ia viața recitînd versurile lui Voltaire:

La cazne, criminalii sînt tîrîți cu spaima-n sîn;
Muritorii cu nobil suflet de soarta lor dispun.

Barbaroux, Buzot și Pétion declară: „Am hotărît să părăsim viața ca să nu mai fim martori robiei care ne va ruina nefericita patrie" și se sinucid, la fel ca Lidon, Dufriche de Valazé, Rebecqui.

Cazul lui Adam Lux e deosebit. Acest tînăr de douăzeci și opt de ani din Mainz, discipol al lui Jean-Jacques Rousseau, profund impresionat de surghiunul girondinilor, vrea să-și pună capăt zilelor într-o manieră spectaculoasă, la tribuna Convenției, cu un foc de pistol, după ce spusese reprezentanților poporului: „Din 2 iunie, mi-e scîrbă să trăiesc. Să fiu oare eu, discipol al lui Jean-Jacques Rousseau, atît de laș încît să rămîn spectator netulburat în fața acestor oameni, să văd libertatea, virtutea oprimate și crima triumfînd? Nu!" Suicid-protest, sacrificiu destinat să trezească conștiința populară. În scrisoarea pe care le-o trimite lui Guandet și Pétion pentru a le împărtăși proiectul lui, se explică în acești termeni: „Triumful crimei m-a determinat să-mi sacrific propriul sînge și să-mi sfîrșesc viața nevinovată printr-o moarte mai utilă libertății decît mi-ar fi putut viața vreodată să fie. Iată, așadar, primul meu motiv și cel care sădește în mine hotărîrea. Celălalt este pentru a onora memoria maestrului meu J.-J. Rousseau printr-un act de patriotism mai presus de calomnie și de orice bănuială. [...] Hotărîrea mea de a muri nu poate fi luată și executată decît de un caracter care în această privință își este suficient lui însuși. Sînt al colectivității, și nu al vreunui partid."

Adam Lux nu-şi va pune planul în aplicare. Entuziasmat de gestul Charlottei Corday, se îndrăgosteşte de tînăra fată cînd o vede trecînd în căruţa care o duce la eşafod. Decide atunci să moară de aceeaşi moarte ca şi ea. Îi scrie panegiricul, se lasă arestat, este adus în faţa Tribunalului revoluţionar, unde are loc o scurtă discuţie între Dumas şi el despre sensul morţii voluntare. Dumas califică drept „dementă“ ideea lui de a se sinucide în faţa Adunării şi adaugă: „Vă atrag atenţia că dacă eşti bun cetăţean nu-ţi verşi sîngele decît pentru patrie şi pentru libertatea ei.“ Adam Lux îi răspunde: „Planul de a mă suprima nu este dement cînd se dovedeşte că moartea unui singur om poate să facă mai mult bine patriei decît viaţa lui, şi adaug că există o anumită limbă a virtuţii care nu poate fi vorbită cu cei care nu-i cunosc gramatica.“ Şi conchide: „Voiam să o fac pentru că voiam să fiu liber.“ Alegînd moartea prin ghilotină din dragoste imposibilă pentru Charlotte, Adam Lux realiza o sinteză între Cato şi Werther.

Membrii Partidului Muntelui aleg şi ei să se sinucidă în Thermidor pentru a scăpa de eşafod; Robespierre mezinul se sinucide aruncîndu-se pe fereastră; cel vîrstnic îşi ratează moartea cu un foc de pistol, ca şi Carrier şi Couthon, în timp ce Osselin îşi înfige un cui în piept; Lebas şi soţia tîmplarului Duplay se sinucid. Ultimii patru sînt arestaţi după eşecul insurecţiei din Prairial 1795. Romme, Duquesnoy, Goujon, Duroy, Soubrany, Bourbotte, „martirii din Prairial“, încearcă să se sinucidă. Primii trei reuşesc; ceilalţi trei mor sub ghilotină. Acelaşi sfîrşit pentru Babeuf şi Darthé, care mor pe eşafod după ce se înjunghiaseră, în timp ce Boubon se aruncă de la înălţimea unei scări. Toţi sînt conştienţi că sînt continuatori ai ilustrelor pilde romane. Suicidul este pentru ei refugiul omului liber.

Cei din tabăra regalistă şi contrarevoluţionară se avîntă cu tot atîta înflăcărare spre moarte. Totuşi, în acest caz, pilde pentru oameni nu mai sînt nici Brutus, nici Cato, ci martirii creştini. Lista celor care se denunţă şi care caută moartea din pură provocare este lungă, cuprinzînd nume din rîndurile tuturor categoriilor sociale, de la acea fată de muncitori din Feurs care calcă în picioare cocarda tricoloră în faţa Tribunalului revoluţionar, pînă la contele de Fleury, care-i scrie lui Dumas, preşedinte al aceluiaşi Tribunal: „Monstru ticălos, [...] îţi declar că împărtăşesc sentimentul acuzaţilor. Poţi să mă sileşti să îndur aceeaşi soartă.“ Sau tînăra Marie-Jeanne Corrié, care strigă „Trăiască regele!“ la trecerea unei secţii* a sanchiloţilor şi care insistă declarînd că „decît să trăiască nefericită, ar prefera să moară“, sau Charles Voillemier, ce se denunţă ca aristocrat care nu doreşte „nimic atît de mult ca restabilirea regalităţii. Sper că mă veţi condam-

* În timpul Revoluţiei Franceze, subdiviziune a unei companii sau a unei baterii, formată din treizeci pînă la patruzeci de persoane (*n.ed.*).

na imediat", şi atîţia alţii[7]. Unii se sinucid direct: colonelul Chantereine, comandant al gărzii regelui, insurgentul regalist Boishardy, numeroşi regalişti după eşecul de la Quiberon, alţii după înfrîngerea armatei insurgenţilor regalişti din vestul Franţei (*les chouans*). De asemenea, Launay guvernatorul Bastiliei, ducele du Châtelet, contele de Sombreuil încearcă şi ei să-şi pună capăt zilelor.

În tumultul patimilor dezlănţuite, mulţi preoţi ce refuză să se supună uită condamnările pronunţate împotriva martiriului voluntar şi caută cîteodată moartea. Aimé Guillou le aduce un omagiu în 1821, în *Les Martyrs de la foi pendant la Révolution française.* Trebuie să-i considerăm martiri „pe cei care şi-au mărturisit credinţa în faţa judecătorilor, ştiind că vor fi condamnaţi la moarte pentru această mărturisire; şi pe cei care au preferat să moară decît să-l ofenseze pe Dumnezeu printr-o minciună care le-ar fi salvat viaţa."

Cîţiva contrarevoluţionari îşi exprimă totuşi ostilitatea faţă de suicid, începînd cu regele, care, cînd i se ia pumnalul, întreabă: „M-aţi crede atît de laş încît să-mi iau viaţa?" Aceeaşi atitudine ofuscată în cazul marchizului de Charette, care declară că „sinuciderea [a] fost întotdeauna departe de principiile sale şi că o [consideră] o laşitate". La fel, Lavoisier şi Vergniaud refuză să se sinucidă.

În ambele tabere, se remarcă sinuciderile „altruiste": un soldat al lui Charette, care îşi pune pe cap pălăria acestuia pentru a fi omorît în locul lui, o servitoare a doamnei de Lépinay, care i se substituie pe eşafod, numeroase soţii şi logodnice care nu acceptă să supravieţuiască soţului sau iubitului lor. Sinucigaşii morţi din motive civice şi patriotice sînt declaraţi martiri ai libertăţii: tînărul Bara, care, în 1793, reeditează ca republican actul eroic din 1760 al cavalerului Assas, strigînd: „Trăiască Republica!", în loc de „Trăiască regele!"; tot pentru că au refuzat această exclamaţie, Richer, Pinot, Chataignier, soţia locotenent-colonelului Bourgeois se lasă ucişi pe loc sau se îneacă; reprezentanţi aflaţi în misiune, ca Tellier la Chartres, Bayle la Toulon, îşi iau viaţa pentru a şterge ruşinea înfrîngerii; generalul Blosse se sinucide la Château-Gontier la sosirea regaliştilor.

Sinucideri ale militarilor pentru a evita să se predea există în toate toate epocile. Revoluţia, cu voluntarii ei animaţi de entuziasm patriotic, este fertilă în evenimente de acest gen: marinarii de pe „Vengeur" în 1794; comandantul vasului „Chéri" în 1798; soldaţii din Bellegarde care sar în aer o dată cu fortul, generalul Moulin pentru a scăpa de atacul celor din Vendée. Una dintre acestea fapte e de natură să instituie celebrări oficiale: Comuna din Paris decide, pe 8 septembrie, ca numele lui Nicolas-Joseph Beaurepaire — ofiţer

[7] A. Bayet a citat mai multe cazuri, *op. cit.*, pp. 718–719.

căruia i se încredința apărarea Verdun-ului în fața austro-prusacilor și care preferă în 1792 să se sinucidă decît să se predea — să-l dea secției Thermes de Julien care devine secția Beaurepaire; pe 13 septembrie, un decret îi acordă onorurile Panthéonului, cu următoarea inscripție ce-i comemorează sinuciderea: „A preferat să-și ia viața decît să capituleze în fața tiranilor.“ Delaunay, în *Moniteur*, profită de acest eveniment ca să critice „prejudecata absurdă“ care califică drept slăbiciune „curajul lui Brutus și Cato“. Pe 14 septembrie, în *Le Courrier des 83 départements*, Gorsas îi critică și el pe „nătărăii care fac prostia să blameze“ suicidul și conchide: „Cînd totul se află într-o situație disperată, cînd ești pe punctul de a fugi sau de a fi făcut prizonier, cînd moartea este unicul mijloc de a nu-ți pierde onoarea sau libertatea, cînd, tăind nodul unei existențe inutile statului, putem să dăm o pildă măreață, atunci, în sfîrșit, sinuciderea nu este o virtute?“

Pe 21 aprilie, Lesur își pune în scenă tragedia *L'Apothéose de Beaurepaire*, care proslăvea sinuciderea patriotică:

Ca să fim fericiți ne-a adus Domnul pe lume.
I-am nega bunătatea, înalta-nțelepciune
Să credem că pe oameni i-a vrut nefericiți.
Drepturi egale ne-a hărăzit. De ele lipsiți,
Calvar ar fi viața, iar noi — sclavi oropsiți [...].
Cînd vedem, așadar, libertatea răpită,
Cînd tiranii ne-amenință cu spada-ndîrjită,
Dumnezeu, ce nimica nu iartă fără pedeapsă cinstită,
Să cumpănim ne îndeamnă pe toți și ne-nvață:
„Nu mai ești slobod? Mai bine renunță la viață!“ [...]
Țara la Verdun îi cere lui Beaurepaire să stea,
Unde nu cu viața-o slujește, ci chiar cu moartea sa.
Răsună departe,-n lume,-a vitejiei faimă:
Pentru-a fi liber, francezul nu cunoaște spaimă [...].
Pe Beaurepaire slăvească-l, nemuritoare, poezia:
A murit pentru noi toți, și-a făcut datoria.
A triumfului sămînță-n suflete-o depune,
Ostașii îl urmează, pilda să-i încunune[8].

Cînd izbucnește Revoluția, moda Antichității își atinge apogeul în artă și în literatură. Stilul neoclasic, „pompeianul“, triumfă în reședințele aristocratice și chiar burgheze, aducînd cu el un context de severitate, de virtute, de eroism rece, după cum dovedesc tablourile lui David, în special *Moartea lui Seneca*. Cato și Brutus fac parte din universul cultural

---

[8] Lesur, *Apothéose de Beaurepaire*, scena a IV-a.

al multor viitori conducători revoluționari și incarnează libertatea supremă triumfînd asupra tiranilor. Stoicii, care au dat atîtea exemple de sinucideri politice, sînt la fel de admirați. O generație care nu ar fi fost atît de impregnată de modelele romane ar fi furnizat atîtea sinucideri politice? Într-un anumit fel, sinuciderile lui Beaurepaire, Adam Lux, Roland, Robespierre, Babeuf și a altora sînt rezultatul sintezei spiritului filozofic și a gîndirii romantice, ambele favorizînd calificarea morții voluntare ca act suprem de libertate.

IMUABILITATEA SUICIDULUI DE RÎND

Dar ce putem spune despre „poporul" în numele căruia se desfășoară aceste lupte? Din punct de vedere numeric, mai întîi, nici un indiciu cert nu confirmă obișnuitele zvonuri alarmiste. Albert Bayet a făcut lumină în privința legendei celor 1 300 de sinucideri de la Versailles din 1793, care continuă totuși să fie colportate de lucrări recente[9]. Pe 13 august 1790, citim în *Le Journal général de la cour et de la ville*: „Sinuciderile devin din zi în zi mai frecvente; cîteodată mizeria, cel mai des deznădejdea, iată adevăratele cauze care determină atîția nenorociți să-și pună capăt suferințelor curmîndu-și viața." Totuși, nici o cifră nu confirmă aceste afirmații și, referitor la acest subiect, ziarele rămîn la fel de discrete ca în Vechiul Regim. Trebuie să așteptăm un raport din 4 noiembrie 1796 pentru a afla că existau la Paris „multe sinucideri, care sînt exagerate și cărora li se atribuie ca motiv mizeria și disperarea". Pe 11 iunie 1797, *Sentinelle* furnizează pentru prima oară o estimare: 60 de sinucideri în capitală în cinci luni, ceea ce înseamnă o medie anuală asemănătoare celei pe care Sébastien Mercier o avansa în 1782: 144 de morți voluntare în 1797, 147 în 1782, ceea ce nu împiedică *Journal de l'Indépendence* să scrie în mai 1798 că la Paris au loc mai multe sinucideri decît în toate capitalele europene reunite. În timpul imperiului, Jean Tulard susține încă cifra anuală de 150 de sinucideri, cu o creștere evidentă în 1812: 200 de morți voluntare.

Remarcabilul studiu al lui Richard Cobb pe un dosar al justiției din Paris ne permite să cunoaștem mai bine azi natura sinuciderilor pariziene din octombrie 1795 pînă în septembrie 1801[10]. Cele 274 de cazuri de moarte subită raportate se referă cu certitudine la sinucigași: 211 bărbați

---

[9] J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, op. cit., p. 241.

[10] R. Cobb, *Death in Paris*, Oxford, 1978; trad. fr.: *La mort est dans Paris. Enquête sur le suicide, le meurtre et autres morts subites à Paris au lendemain de la Terreur*, Paris, 1985.

şi 63 de femei. Numai 25 au fost comise cu arme de foc, prin spînzurare sau defenestrare; celelalte 249 sînt înecuri în Sena. O curiozitate, care nu este poate o coincidenţă: un elev al lui David se aruncă de la înălţimea unui turn al catedralei Notre-Dame.

Studiul acestor 274 de cazuri aduce o primă confirmare: sinuciderile au loc mai ales primăvara şi la începutul verii — 45% dintre sinucideri sînt grupate în patru luni, din aprilie pînă în iulie. Duminica, lunea şi vinerea sînt zilele cele mai nefaste, cu 44 de sinucideri în fiecare, în timp ce sîmbăta nu au loc decît 29. Femeile se sinucid mai tinere: majoritatea între douăzeci şi treizeci de ani şi din motive pur personale, neavînd nici o legătură cu motivele politice. Bărbaţii se sinucid în majoritate între patruzeci şi cincizeci de ani: vîrsta deziluziilor, spune Richard Cobb. Pentru cei mai tineri, dezgustul de război, teama de a fi înrolaţi într-o nouă campanie e posibil să fi avut un rol important. Contrar a ceea ce constatăm în Anglia, sînt foarte puţini adolescenţi, vreo zece în total.

Un fapt remarcabil este impresionanta proporţie a celibatarilor: două treimi din total, socotind aici şi divorţaţii. Solitudinea este un element determinant, chiar şi pentru cei care au familie la oraş. E vorba deseori de persoane sărăcite şi care au încetat să-şi mai frecventeze rudele. Compoziţia socio-profesională este foarte variată, dar indică o evidentă majoritate a meseriilor inferioare: hamali, căruţaşi, zilieri, piloţi pe vase fluviale, comisionari, croitorese, spălătorese, călcătorese. Soldaţii sînt încă o dată edificator reprezentaţi cu 23 de cazuri, adică 8,5% din total: mulţi sînt dezertori şi bărbaţi care refuză perspectiva unei noi campanii în aceste vremuri de război permanent. Multe meserii din domeniul alimentaţiei şi vestimentaţiei, dar foarte puţini servitori. Categoriile sociale înstărite sînt foarte slab reprezentate; este înregistrat numai un ex-consul general la Philadelphia şi fiul unui bogat fabricant de postav din Châteauroux.

Practica suicidului parizian relevă importanţa efectului de contagiune, în acelaşi timp la nivelul locului şi al epocii. Anumite locuri sînt renumite pentru frecvenţa înecurilor: 35 de cazuri la Passy, 15 la podul Sévres, 11 la cheiul Des Invalides, 10 la portul L'École, în aval de Luvru. De altfel, 75% dintre cazuri se referă la persoane care locuiesc la cîteva minute de mers de fluviu. Perioada este primăvara, cu o frecvenţă deosebit de ridicată în martie 1796, martie 1797, aprilie şi iulie 1798, martie–aprilie 1799, fără a putea totuşi vorbi de „epidemii". Majoritatea se aruncă în apă între orele nouă dimineaţa şi prînz, fără îndoială după o noapte de sumbre meditaţii şi din dorinţa de a atrage atenţia: înecurile discrete şi nocturne sînt foarte rare. Cazul-„tip" este aşadar cel al cvadragenarului fără speranţă care se îneacă la Passy într-o dimineaţă de aprilie, la sfîrşitul dimineţii, îmbrăcat cu cele mai frumoase haine ale sale. Procesele-verbale

sînt edificatoare în această privință: „Această preocupare pentru cochetărie, scrie Richard Cobb, mergea pînă la a include accesorii ca, de pildă, manșetele de dantelă, mănușile, cravatele late asortate, jabourile brodate și cizme cu revere trase pe deasupra ciorapilor."[11]

Cauzele suicidului rămîn aproape întotdeauna misterioase. Faptul că victimele sînt în general sărace nu semnifică în mod automat că mizeria este la originea actului lor. Fără îndoială, acesta e motivul care determină mamele de familie să se arunce în apă împreună cu copiii lor în timpul perioadelor de mare foamete, ca în 1794 și 1795. Un singur caz de acest gen e semnalat însă în eșantionul studiat de Richard Cobb: cel al unei spălătorese de patruzeci și șapte de ani, care se îneacă împreună cu fiica ei de nouă ani în 1798. Pentru ceilalți, în absența scrisorilor de rămas-bun, cauzele rămîn necunoscute.

Mărturiile anturajului, cînd sînt relatate, nu aduc deloc lămuriri. Aproape întotdeauna, apropiații declară că nimic nu lăsa să se prevadă evenimentul, că nefericitul și-a părăsit domiciliul fără să facă aluzie la sinucidere, că nu știu nimic mai mult; cîteodată, sînt relatate unele semne de comportament ciudat, dar întotdeauna este evidentă dorința de desolidarizare de actul în sine, de neimplicare în nici un fel. În aceste medii sărace, impresionează în primul rînd mizeria și brutalitatea. Un negustor de vin din suburbia Saint-Antoine, chemat să-și recunoască fratele scos din Sena, se limitează să spună că nu are intenția să plătească înmormîntarea[12]. Suicidul creează în anturaj confuzie și mustrări de conștiință, refulate imediat. Discreția, general acceptată încă din perioada Vechiului Regim, este un fenomen cu atît mai răspîndit cu cît autoritățile, civile și ecleziastice, nu mai reacționează. Conform codului penal din 1791, suicidul nu mai este un delict în fața legii civile; cît despre Biserică, ea suferă în acea perioadă prea multe traume pentru a încerca să intervină. Conciliul național din 1797 păstrează tăcerea în ce privește suicidul.

Încetarea oricărei forme de represiune nu se traduce prin nici o creștere a ratei sinuciderilor, după cum am remarcat, dovadă că legislația nu are nici o influență asupra unui suflet deznădăjduit și hotărît să se suprime. Cei vii, cei din anturajul direct al victimei, resimt în schimb întotdeauna aceeași neliniște, amestec de milă și de un vag sentiment de culpabilitate, pentru a nu fi știut să facă existența semenului lor suportabilă. Suicidul rămîne o pată atît pentru familie, cît și pentru colectivitate, ambele resimțind moartea voluntară a unuia dintre membrii ei ca propriul lor eșec. De altfel, studiile sociologice din secolul al XIX-lea, explicînd suicidul

[11] *Ibid.*, p. 37.
[12] *Ibid.*, p. 97.

prin cauze sociale, vor amplifica acest sentiment de culpabilitate şi, în paralel, voinţa de disimulare.

SECOLUL AL XIX-LEA ŞI CULPABILIZAREA SUICIDULUI

O dată cu secolul al XIX-lea, ieşim din limitele cronologice ale acestui studiu pentru a intra într-o fază radical diferită a istoriei sinuciderii. Ne vom mulţumi aşadar să sugerăm orientările care par să se afirme în primele decenii ale secolului.

Constatarea ce pare să se impună este că e tot mai evidentă străduinţa de a distruge ceea ce reuşiseră, cu încetineală, cu dificultate şi incomplet, să obţină cele trei secole precedente, adică recunoaşterea suicidului ca pe un fapt social, ce trebuie abordat fără prejudecăţi, un act fără îndoială tragic, dar pe care trebuie să-l înţelegem fără să-l condamnăm *a priori*. Între Renaştere şi Secolul Luminilor suicidul iese puţin cîte puţin din ghetoul tabuurilor şi al actelor împotriva firii. Scos de sub incidenţa legii, rămîne obiectul unor aprige dezbateri, care contribuie însă la demitificarea, la secularizarea şi la banalizarea morţii voluntare. După episodul revoluţionar, autorităţile morale, şi chiar politice antrenate de spiritul de reacţie şi de restauraţie, se angajează cu vigoare să refuleze suicidul în masa interdicţiilor contra naturii, pe care nu ar fi trebuit niciodată să-l părăsească. Cum aceste autorităţi nu mai dispun de o putere coercitivă în domeniul moral, ele vor încerca să interiorizeze refularea suicidului în conştiinţa individuală. Acţiunea lor este cu atît mai eficientă cu cît, într-o manieră surprinzătoare, dezvoltarea ştiinţelor umane contribuie, chiar dacă involuntar, la consolidarea complexului de culpabilitate individuală şi colectivă faţă de suicid. Statisticile pe cale de structurare permit măsurarea dimensiunii exacte a fenomenului. Psihiatria şi sociologia pun în evidenţă responsabilitatea slăbiciunilor morale şi mentale individuale, ca şi insuficienţele şi nedreptăţile structurii sociale.

Rata sinuciderilor evoluează, şi de această dată statisticile sînt prezente ca să depună mărturie. Fiecare regiune, fiecare grup social, fiecare context socio-economic comportă o anumită proporţie de morţi voluntare aproximativ constantă, pe care sociologii reuşesc progresiv să o evidenţieze[13]. Pentru a rămîne la prima jumătate a secolului al XIX-lea, rata sinuciderilor variază în 1850 de la 3,1 la 100 000 de persoane în Italia, la 25,9 în Danemarca. Descoperim şi aici anomalia engleză, dar în sens

[13] P. Moron, *Le Suicide*, Paris, 1975.

contrar: după apariția statisticilor, în anii 1800, constatăm că rata suicidului britanic este net inferioară mediei europene, ceea ce confirmă importanța presei în crearea mitului „maladiei englezești" în secolul al XVIII-lea.

În *Histoire de la violence*, Jean-Claude Chesnais a făcut sinteza concluziilor referitoare la practica suicidului în secolul al XIX-lea. El pune în evidență o creștere destul de însemnată a ratelor, care s-ar datora efectelor dezagregante ale revoluției industriale: slăbirea legăturilor tradiționale, a religiei, emanciparea individului, a cărui izolare este în creștere, importanța fluctuațiilor economice, mizeria muncitorilor, aspecte a căror influență asupra suicidului a fost pusă în valoare de Louis Chevalier, în *Classes laborieuses et classes dangereuses*. Să adăugăm, pentru clasa burgheză și elita intelectuală, moda romantică și curentele filozofice ale deznădejdii și pesimismului profesate de Schopenhauer, Bahnsen, Taubert, Hartman, Leopardi, Kierkegaard. De altfel, exemplele de sinucideri celebre nu lipsesc în acest secol tragic: artiști, filozofi, oameni politici, generali se sinucid din motive dintre cele mai variate: nebunia, angoasa existențială, ambiția înșelată, iubirea inconsolabilă, rușinea, remușcările. Să îi cităm pe generalul Pichegru, baronul Gros, Vincent Van Gogh, Gérard de Nerval, Friedrich Nietzsche, generalul Boulanger, Paul Lafargue și soția sa Laura Marx, Guy de Maupassant și fratele său Hervé, colonelul Henry. Pentru Franța în ansamblu, numărul mediu anual al sinuciderilor ajunge în cinci ani de la 1 827 în perioada 1826–1830 la 2 931 între 1841 și 1845, constatîndu-se așadar o creștere de 70%, care-i alarmează pe moraliști și explică parțial proliferarea lucrărilor despre acest subiect în timpul Monarhiei din Iulie.

Ca de obicei, autoritățile civile urmăresc disimularea faptelor în fața opiniei publice. Începînd cu 1829, *Annales d'hygiène* scriu: „Ziarele ar trebui să se abțină să anunțe un suicid, oricare ar fi el. Avem motive temeinice să credem că o asemenea publicitate nu o dată a determinat numeroși indivizi predispuși la pesimism să-și grăbească sfîrșitul." Cînd ducele de Bourbon, prinț de Condé, se spînzură pe 27 august 1830, *Gazette de France* nu menționează originea morții, în timp ce *Journal des Débats* vorbește de apoplexie, iar *Quotidienne* de asasinat. În 1844, Michaud scrie: „E imposibil să pronunți că ducele de Bourbon s-a sinucis, că ultimul dintre Condé s-a spînzurat. Articulînd aceste cuvinte, am considera că defăimăm în mod nedemn memoria acestui prinț." Pe 19 iulie 1870, Prévost-Paradol se sinucide. Conform publicațiilor *Le Figaro*, *La Patrie*, *Journal des Débats*, a murit din cauza „rupturii unui anevrism", iar Camile Rousset „a căzut fulgerat". Tot o ruptură de anevrism e făcută răspunzătoare și de moartea prin sinucidere a ministrului de interne Charles Beulé, în 1874.

În paralel, Biserica, a cărei atitudine devenise mai nuanțată la sfîrșitul Vechiului Regim, se lansează în atacuri violente împotriva morții

voluntare. Lamennais nu găseşte cuvinte destul de aspre pentru a stigmatiza „acest gen de omor"; el cere restabilirea legilor împotriva sinuciderii pentru a proteja societatea, deoarece „oricine se crede stăpînul propriei vieţi, oricine este gata să o părăsească, nu mai ascultă, de fapt, prin însuşi acest fapt, de nici o lege; nu mai are nici o regulă şi nici o oprelişte în afară de voinţa sa." În timpul Restauraţiei, izbucnesc conflicte între autorităţile civile şi cler, care refuză din nou înhumările în cimitire. În 1819, Decazes se plînge episcopului de Quimper de „ardoarea unui zel prea înclinat la severitate" în legătură cu refuzul înhumării unui notar din Bannalec, „acuzat de suicid". În 1821, parohul bisericii Recouvrance din Brest scrie, la rîndul său: „Cît despre sinucigaşi, am refuzat să înmormîntez patru de cînd sînt la Recouvrance, fără să simt cea mai mică neplăcere. Am refuzat chiar obiectele de cult, crucea, agheasmatarul, linţoliul mortuar."[14]

Nici o regulă scrisă neprevăzînd din acel moment procedura de urmat, practica variază după parohii şi după preoţi. Chiar şi în 1917 însă, noul cod de drept canonic declară că înmormîntarea bisericească trebuie refuzată „celor care şi-au luat viaţa în mod deliberat"[15]; ea poate să fie acordată dacă există îndoieli privind facultăţile mintale în timpul actului. Cei care au încercat să se sinucidă nu pot să acceadă la ordine ecleziastice. În 1980, o declaraţie a Sfintei Congregaţii pentru Doctrina Credinţei va preciza: „Orice om are datoria să-şi pună viaţa de acord cu planul lui Dumnezeu. Acest lucru i-a fost prescris ca un bun ce trebuie să-şi aducă roadele încă de aici de pe pămînt, dar care-şi găseşte desăvîrşirea numai în viaţa cea veşnică. Moartea voluntară, adică sinuciderea, este, în consecinţă, la fel de inacceptabilă ca şi omuciderea; o asemenea acţiune constituie într-adevăr din partea omului refuzul suveranităţii lui Dumnezeu şi al planului său de iubire. Mai mult, suicidul e deseori un refuz al iubirii faţă de sine, o negare a aspiraţiei fireşti la viaţă, o renunţare la datoria de dreptate şi caritate faţă de semen, faţă de diversele comunităţi şi faţă de societate în întregul ei, chiar dacă intervin uneori, după cum se ştie, factori psihologici care pot să atenueze şi chiar să anuleze răspunderea. Va trebui totuşi să distingem de suicid acel sacrificiu prin care, pentru o cauză superioară — precum slava lui Dumnezeu, mîntuirea sufletelor sau slujirea fraţilor —, se oferă sau se pune în pericol propria viaţă."[16]

Acelaşi document aminteşte interdicţia absolută de a provoca moartea unei persoane suferinde, chiar dacă este incurabilă, adică ceea ce numim

[14] Citat de Y. Le Gallo, *Clergé, religion et société en Basse-Bretagne de la fin de l'Ancien Régime à 1840*, Paris, 1991, vol. II, p. 735.

[15] Canon 1240, 1 şi 3.

[16] *Ecclesia*, 1980, nota 1990, 28-29.

eutanasia: „Prin eutanasie, se înțelege o acțiune sau o omisiune care, prin natura sau prin intenția ei, cauzează moartea cu scopul de a suprima durerea. [...] Este necesar să se afirme cu o deosebită fermitate că nimic și nimeni nu pot să autorizeze moartea unei ființe umane nevinovate, fetus sau embrion, copil sau adult, bătrîn, bolnav incurabil sau în agonie. Mai mult, nimeni nu poate să ceară acest gest de omucidere pentru sine însuși sau pentru alții încredințați răspunderii sale, nici nu poate să consimtă explicit sau implicit la aceasta. Nici o autoritate nu o poate legitim impune sau îngădui. Într-adevăr, este vorba de violarea unei legi dumnezeiești, de o ofensă a demnității persoanei umane, de o crimă împotriva vieții, de un atentat împotriva umanității."[17]

Să revenim în secolul al XIX-lea. Moraliștii laici, atei sau credincioși, se dovedesc la fel de ostili practicii suicidului ca și Biserica. Jules Simon, Renouvier, Bazard, Enfantin și-au exprimat cu toții, concis, dezaprobarea. Pentru Renouvier, autorizarea morții voluntare ar permite omului „să se sustragă de la toate datoriile față de celălalt, din moment ce ar vedea în aceasta propria sa comoditate". Pentru Cabet, suicidul aparține „viciilor vechii organizări sociale". Pentru Auguste Comte, această „practică antisocială trebuie proscrisă".

Chiar și medicina contribuie la catalogarea suicidului ca „boală rușinoasă". Încă de la începutul secolului al XIX-lea, lucrările doctorului Pinel propun această abordare. În *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, publicat în anul IX (1801), corelează tendința de sinucidere cu o slăbiciune a minții, care-l face pe subiect să exagereze evenimentele dezagreabile din propria sa viață. „O stare obișnuită de boală, lezarea gravă a unuia sau a mai multor viscere, o stare progresivă de slăbiciune pot și ele să agraveze sentimentul apăsător al existenței și să grăbească o moarte voluntară."[18] Pentru a vindeca predispoziția la suicid, un șoc violent poate să fie benefic. Pinel dă și exemple. Un cărturar atras de ideea morții voluntare se îndrepta spre Tamisa ca să se înece; atacat de hoți, i se face frică și se apără; de atunci, nu a mai avut niciodată dorința să se sinucidă. Un ceasornicar încercase să se sinucidă cu pistolul; nereușind decît să-și sfărîme maxilarul, s-a speriat atît de tare, încît s-a vindecat[19]. Tratamentele blînde pot în schimb să se dovedească ineficace. Pinel relatează că în 1783 a tratat un muncitor care avea „o predispoziție insurmontabilă de a se duce să se arunce în Sena"; atribuind această

[17] *Ibid.*, p. 29.

[18] P. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, an IX, p. 188.

[19] *Ibid.*, p. 242.

dereglare unei afecțiuni gastrice, îi recomandă „băuturi relaxante“ și zer, dar cîteva luni mai tîrziu omul se sinucide[20]. Doctorul Pinel vede așadar în represiune cel mai bun mijloc de a vindeca tendințele suicidare. Trecem de la medical la moral: „Mijloace energice de represiune și un aparat care să impună teroarea trebuie să sprijine celelalte efecte ale tratamentului medical și ale regimului.“[21]

Medicina de la începutul secolului al XIX-lea tinde astfel să culpabilizeze melancolia depresivă și tendința de sinucidere, utilizînd „tratamentul moral“, pe bază de pedeapsă, ca pentru un viciu oarecare. Guislain indică de pildă cîteva „sedative morale“ ca: dușul violent, fotoliul rotativ, fotoliul de represiune [al lui Rush], izolarea, foamea și setea, amenințările, lezările amorului-propriu[22]. În 1834, Leuret sfătuiește: „Nu folosiți consolările, căci sînt inutile; nu recurgeți la raționamente, nu conving. Nu fiți triști cu melancolicii, tristețea voastră o va întreține pe a lor. Nu luați față de ei un aer vesel, s-ar simți lezați. Mult sînge-rece și, cînd e necesar, severitate. Rațiunea voastră să fie regula lor de conduită. O singură coardă mai vibrează la ei, aceea a durerii; trebuie să aveți curajul s-o atingeți.“[23]

Prima jumătate a secolului al XIX-lea anulează în parte ceea ce secolul al XVIII-lea elaborase: explicațiile de tip psihic, natural, care, începînd cu Montaigne, înlocuiau puțin cîte puțin explicațiile supranaturale, sînt acum îndepărtate în favoarea explicațiilor morale. Teoria climatică prin care anumiți filozofi explicau temperamentul suicidar al englezilor face loc, la Spurzheim, în 1818, unei teorii de tip politico-moral: dacă englezii sînt mai înclinați decît alții să se sinucidă, aceasta se întîmplă pentru că excesele de libertate sînt cauze de dezechilibre și de frustrări. Libertatea de conștiință este deosebit de nefastă: „Orice individ are permisiunea să povățuiască pe cel care vrea să-l asculte“, astfel încît nu mai știm unde este adevărul: „Mințile sînt tulburate să găsească adevărul.“ Libertatea provoacă în același timp incertitudine și insecuritate, factori de teamă, de nebunie, de suicid[24].

Acest tip de analiză sociologică, asociind suicidul cu spiritul revoluției industriale materialiste a cărei țară ar fi, este afirmat cu pregnanță în 1855 de Briére de Boismont, în studiul *De l'influence de la civilisation sur le suicide*: „Printre influențele care ni s-au părut cele mai însemnate, vom cita mai întîi melancolia modernă, care, nemaifiindu-i proprie credința, se complace într-o confuzie periculoasă și o completă incapacitate

[20] *Ibid.*, p. 241.
[21] *Ibid.*, p. 188.
[22] M. Foucault, *op. cit.*, p. 346, nota 2 (cf. *trad. rom. cit.*, pp. 321–322).
[23] Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, 1834, p. 321.
[24] Spurzheim, *Observations sur la folie*, Paris, 1818.

de acțiune. Au urmat apoi: concepția democratică, mai precis credința generală în posibilitatea de a realiza totul și cruntele decepții care rezultă din asta, exagerarea doctrinei intereselor materiale, catastrofele inseparabile de concurența fără limite, exhibarea nestăpînită a luxului, sentimentul privațiunilor devenit și mai dureros printr-o mai pregnantă dezvoltare intelectuală, slăbirea sentimentului religios, predominanța îndoielii și a ideilor materialiste, cutremurele politice și ruina care le urmează."

Pentru Pinel, care scrie în timpul Imperiului, nu libertatea religioasă este factor de teamă, ci, dimpotrivă, tirania unei religii. Pe fond, raționamentul este același: nebunia suicidară se datorează unor cauze morale. De altfel, scrie el, „genul de predispoziție la suicid pe care îl indică autorul *Spiritului legilor* și care e independent de motivele cele mai pregnante de a alege moartea, cum e pierderea onoarei sau a averii, nu este cîtuși de puțin o boală specifică Angliei, fiind chiar departe de a fi rară în Franța"[25]; și dă exemple de „melancolie cu bigoterie": „Prin declamații impetuoase și înfățișarea chinurilor de pe lumea cealaltă, un misionar înspăimîntă într-atît un podgorean credul, încît acesta se crede sortit neîndoielnic focului iadului și nu se gîndește decît să-și salveze familia și să o facă să se bucure de laurii martiriului."[26] Tratamentul sugerat este izolarea bolnavului, căruia nu e voie să i se lase nici o legătură cu obiectele religioase.

Într-un fel sau altul, suicidul este considerat în prima jumătate a secolului al XIX-lea drept o formă de nebunie. În 1822, Fabret declară că „trebuie considerat drept un delir"; în 1828, Regnault afirmă că această părere „este menționată în principiu în toate scrierile care tratează despre nebunie"; în 1840, Debreyne constată că „în general" medicii consideră că tendințele suicidare sînt o formă de alienare mintală: în 1845, Bourdin este categoric: sinuciderea „continuă să fie o boală și un act de alienare mintală".

Scrierile lui Esquirol din timpul Monarhiei din Iulie sînt cele care pun bazele teoriei psihiatrice. I se întîmplă uneori să se contrazică: „Omul nu atentează la viața lui decît în delir și toți sinucigașii sînt alienați", scrie în 1838, în timp ce în anul următor, în lucrarea *Les Maladies mentales*, atribuie angoasei suicidare origini morale: „Dacă omul nu și-a călit deloc sufletul prin credințele religioase, prin preceptele moralei, prin deprinderi de ordine și de conduită corectă, dacă nu a învățat să respecte legile, să-și îndeplinească datoriile față de societate, să suporte vicisitudinile vieții, dacă a învățat să-și disprețuiască semenii, să-i desconsidere pe autorii din vremurile sale, să fie poruncitor în dorințe și capricii, cu siguranță, toate lucrurile fiindu-i egale, va fi mai înclinat decît oricare altul să-și sfîrșească

[25] P. Pinel, *op.cit.*, p. 146.
[26] *Ibid.*, p. 72.

voluntar existenţa îndată ce va resimţi unele dureri sau unele eşecuri. Omul are nevoie de o autoritate care să-i îndrume pasiunile şi să-i guverneze acţiunile. Lăsat pradă propriei slăbiciuni, e cuprins de indiferenţă, apoi de incertitudine: nimic nu-i mai susţine curajul, este dezarmat împotriva suferinţelor vieţii, împotriva angoaselor sufletului."

Oricum am privi lucrurile, suicidul este deci un tabu pe care trebuie să-l învăluim în tăcere. Atentat împotriva lui Dumnezeu, depravare morală a unei minţi fără respect pentru valorile stabilite, debilitate mintală, flagel aflat în directă legătură cu anarhia liberală şi materialismul sau cu un exces de bigoterie, în orice caz boală a minţii, a conştiinţei şi a societăţii, suicidul este refulat împreună cu celelalte mari interdicţii sociale.

Folclorul, cules în aceste condiţii cam de pretutindeni, exprimă în felul lui respingerea morţii voluntare şi spaima pe care o inspiră. În Bretagne, atunci cînd cineva îşi pune funia de gît, nu poate să şi-o mai scoată, pentru că diavolul îl apasă de umeri; sufletele sinucigaşilor rătăcesc veşnic între cer şi pămînt, dezlănţuind urlete în locurile unde s-au petrecut sinucideri; sufletele înecaţilor îi atrag pe trecători în apă; în apropiere de Grenoble, spînzuraţii revin şi-i trag de picioare pe cei vii pentru a le cere liturghii; în Creuse, sinucigaşii sînt condamnaţi pe vecie să rostogolească pietrele din albia rîurilor; în Polonia, devin strigoi şi-i terorizează pe cei vii. Pretutindeni, folclorul oferă o imagine cu totul negativă a sinucigaşilor.

Astfel, secolul al XIX-lea anulează într-o mare măsură rezultatul reflecţiilor ce au caracterizat perioada cuprinsă între Renaştere şi Secolul Luminilor. Renaşterea pusese întrebarea: a fi sau a nu fi; secolul al XVII-lea încercase să o înăbuşe, elaborînd substitute, iar secolul al XVIII-lea declanşase dezbaterea, demonstrînd diversitatea sinuciderilor, după motive. În secolul al XIX-lea, dezbaterea este închisă: a fi sau a nu fi este o întrebare inoportună, contradictorie, şocantă. Tăcere, aşadar. Suicidul există, desigur, statis ticile o dovedesc din plin, dar, deşi se poate încerca să i se explice originile, legitimarea lui este exclusă. Suicidul este un rău, mintal, moral, psihic, social. Autorităţile politice, religioase şi morale sînt cel puţin de acord asupra acestui subiect.

Slăbiciune, laşitate, nebunie, perversiune: suicidul este orice, în afară de manifestarea libertăţii umane, ceea ce au încercat să sugereze cei mai îndrăzneţi gînditori ai secolelor al XVI-lea–al XVIII-lea. Avuseseră nebunia să creadă că Lucreţia, Cato şi Seneca erau poate demni de admiraţie. Asemenea rătăciri nu mai sînt acceptate. Paranteza este închisă; ştiinţele secolului al XX-lea nu au repus în cauză această atitudine.

Contrastînd cu tăcerea stingheră din jurul sinuciderii, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea a apărut o vastă literatură specializată: cîteva mii de titluri pînă în prezent, articole, comunicări la colocvii, cărţi. Cu cît se

continuă să se tacă în ce priveşte sinuciderile concrete, cu atît mai mult se vorbeşte de suicidul abstract. Semn că moartea voluntară continuă să incomodeze. Întrebarea lui Hamlet nu încetează să renască din propria-i cenuşă. Ştiinţele umane şi medicina încearcă să explice acest comportament care derutează şi intrigă în acelaşi timp. Suicidul provoacă spaimă, rămînînd în acelaşi timp soluţia supremă la îndemîna tuturor, pe care nici o lege şi nici o putere din lume nu poate să-l interzică.

SOCIOLOGIE, PSIHANALIZĂ, MEDICINĂ ŞI SUICID

Şi totuşi, decizia de a recurge la acest gest rămîne un mister căruia, de un secol încoace, marile teorii nu au făcut decît să-i clarifice contextul. În 1897, Émile Durkheim îşi publică marele studiu sociologic *Le Suicide*, foarte documentat, bazîndu-se pe statisticile din epoca sa şi ale cărui concluzii, chiar dacă au fost foarte criticate de atunci, păstrează o forţă explicativă remarcabilă. După el, suicidul are înainte de toate cauze sociale, care permit repartizarea lui în trei categorii: suicid egoist, care-i înglobează pe indivizii cei mai slab integraţi în grupul lor familial, religios sau politic; suicidul altruist, care se referă la societăţile ce practică un grad de integrare excesiv, putînd justifica sacrificarea pentru grup; suicidul anomic, datorat dereglărilor mecanismelor sociale, care nu mai asigură satisfacerea necesităţilor elementare. Această teorie sociologică a fost completată în 1930 de Maurice Halbwachs în *Les Causes du suicide*, lucrare ce stabileşte ca origine comună a tuturor tipurilor de sinucidere solitudinea: „Sentimentul unei solitudini definitive şi iremediabile este cauza unică a suicidului."

În 1905, Sigmund Freud dă prima sa explicaţie a suicidului ca întoarcere a agresivităţii împotriva eului. Dacă agresivitatea omului, din cauza presiunii sociale, nu se poate exprima împotriva adevăratului său obiect — o persoană detestată sau alta —, se întoarce împotriva subiectului însuşi. Totuşi, Freud anunţă în 1920 o altă teorie, foarte contestată, aceea a existenţei în fiecare om a unui instinct de moarte, *destrudo*, care s-ar opune instinctului vieţii şi reproducerii, *libido*, şi care, în anumite cazuri, ar putea să prevaleze dacă nu e sublimat în substitute ca bunăoară renunţarea la sine în cadrul devotamentului pentru ceilalţi. Prima teorie a lui Freud e ilustrată de această frază adresată în 1853 de Flaubert Louisei Colet: „Am vrea să murim pentru că nu-i putem face pe ceilalţi să moară, orice suicid fiind poate un asasinat întors spre înăuntru." După această teorie, rata sinuciderilor are tendinţa să crească în societăţile cele mai structurate, cele în care violenţa exterioară este cea mai îngrădită, şi atunci rata suicidului ar fi invers proporţională cu rata crimelor.

Cea de-a treia mare axă explicativă: explicaţia individualistă în acelaşi timp genetică şi psihologică a lui Jean Baechler în *Les Suicides*, din 1975. Pentru el, ca şi pentru Jack Douglas, în *The Social Meaning of Suicide* (1967), moartea voluntară nu trebuie studiată pornind de la statistici, ci pe baza cazurilor individuale. Suicidul este o conduită exclusiv umană şi personală: sinuciderile la animale ca şi epidemiile de suicid sînt mituri. Omul se sinucide din motive în acelaşi timp genetice şi psihologice. Patrimoniul genetic îl înzestrează pe fiecare cu o anumită agresivitate şi cu o anumită capacitate de a se adapta la încercările existenţei. Mai mult, anumite situaţii sînt deosebit de favorabile unei rate ridicate a suicidului: lipsa de integrare într-un grup, rigoarea excesivă a codului moral care sporeşte ocaziile de a greşi şi de a se compromite, perioadele de pace. Sinucigaşii sînt, în schimb, puţin numeroşi în perioade de război, care întăreşte solidaritatea şi oferă o raţiune de a trăi, cu precădere în rîndul persoanelor căsătorite, în rîndurile catolicilor temeinic integraţi în propria parohie. Medicina contribuie, la rîndul ei, cu elemente explicative. Astfel, probabil că, în afară de alegerea mijloacelor de sinucidere, supramortalitatea masculină în acest domeniu se datorează secreţiei de testosteron, hormon masculin factor de agresivitate.

Toate aceste explicaţii, care mai mult se completează decît se contrazic, evidenţiază complexitatea acestui act. Decizia de a-ţi suprima viaţa este rezultatul a numeroşi factori, dintre care mulţi sînt independenţi de voinţă, ca să nu vorbim, evident, decît de sinuciderile conştiente. Alegerea ultimă aparţine totuşi individului. „Nimic nu e mai misterios decît o sinucidere, scria Henry de Montherlant în *Le Treizième César*. Cînd aud explicîndu-se motivele unui suicid, am întotdeauna impresia că asist la un sacrilegiu. Căci numai sinucigaşul le-a cunoscut şi a fost în măsură să le înţeleagă. Nu spun: să ne facă să le înţelegem; ele sînt cel mai adesea complexe şi inextricabile, nefiind la îndemîna unui terţ."

NECESITATEA DEZBATERII

Dacă nu e posibil unui terţ să înţeleagă, îi este încă şi mai puţin posibil să judece. Totuşi, reprobarea, implicită, e prezentă în secolul al XX-lea, ca şi altădată. Contradicţiile rămîn identice: admiraţie pentru sinucideri în literatură, pentru sinuciderile din perioadele de război ale militarilor care refuză să-şi părăsească postul, pentru sinuciderile partizanilor care înghit cianură, ca să nu vorbească sub tortură, şi, în acelaşi timp, condamnare a tuturor sinuciderilor obişnuite ale nefericiţilor ale căror motive nu par îndeajuns de nobile. Secolul a fost totuşi bogat în sinucideri de

personalități, adevărați Cato și Seneca moderni, a căror plecare din viață a fost plină de demnitate: de la Stefan Zweig la Henry de Montherlant, de la Roger Salengro la Pierre Bérégovoy, de la Jan Palach la Cesare Pavese, de la Arthur Koestler și soția acestuia la Bruno Bettelheim, de la Marilyn Monroe la Jean Seberg, de la Patrick Dewaere la Achille Zavata, de la Romain Gary la Yves Laurent, de la Mike Brandt la Dalida, de la Jean-Louis Bory la Yukio Mishima, de la Max Linder la Maiakovski, și atîția alții. Pentru toți, este vorba de un act de libertate demn de respect, cum scria Odile Odoul referitor la moartea lui Bruno Bettelheim, la 13 martie 1990: „S-a sinucis poate tocmai pentru că, o dată cu vîrsta înaintată și slăbirea fizică, această facultate de a gîndi liber îi era refuzată. [...] E vorba nu atît de un act de deznădejde, cît de curaj să mergi pînă la capătul propriilor principii de viață.“[27]

Regăsim aici accente din Montaigne, Donne, Lipsius, Hume, d'Holbach, Rousseau, din gîndirea tuturor celor care au încercat, începînd din Renaștere și pînă în Secolul Luminilor, să demonstreze că a existat suicid și suicid și că acest act putea avea un sens nobil. Dezbaterea, înăbușită o dată cu începutul secolului al XIX-lea, este pe cale de a fi reluată prin intermediul acestor modele ilustre. Dobîndește chiar o nouă dimensiune prin problema specială a eutanasiei. Aceste întrebări sînt prea importante ca să fie escamotate sau înăbușite. Societatea nu va scăpa de dezbaterea despre suicid și despre eutanasie așa cum nu scapă nici de cea privind manipulările genetice, deoarece acum în cumpănă îi este propriul viitor.

Legislatorul nu pare să fi înțeles acest lucru, este adevărat, după cum evidențiază modalitatea în care a fost adoptată legea din 31 decembrie 1987 care reprimă instigarea la suicid. Dincolo de motivul care justifică votarea acestei legi, adică publicarea broșurii *Suicide, mode d'emploi*, considerată, justificat sau nu, ca o incitare la suicid, tocmai spiritul discuției e revelator. Pentru parlamentarii care au pregătit această lege, într-adevăr, este „demonstrat medical că de fapt candidații la suicid țin de domeniul patologiei“[28], ceea ce este oricum o interpretare mult exagerată, dacă avem în vedere lista sinuciderilor citate. De altfel, legislatorul se contrazice, afirmînd, pe aceeași pagină, că un factor de creștere a numărului de sinucideri în rîndurile tinerilor a fost criza economică, ceea ce presupune că nu nebunia, ci condițiile socio-economice sînt cauzele determinante.

În definitiv, azi ca și în secolul al XVIII-lea, factorii de decizie rămîn discreți în problema sinuciderii. Legea din 31 decembrie 1987 este înainte de toate disuasivă: să împiedice libera exprimare a opiniilor despre moartea

---

[27] O. Odoul, „Bruno Bettelheim est mort“, în *Agora: Autour du suicide*, iunie 1990, p. 89.

[28] Raport Dailly, doc. Senat, 1982–1983, nº 359, p. 9.

voluntară din teama unui proces, proces de altfel puţin probabil, căci ar fi o ocazie de publicitate pentru subiectul care se doreşte să fie ascuns. „Astfel, din teama unui proces al cărui rezultat nu este niciodată în totalitate sigur, suicidul ar putea sfîrşi prin a deveni un subiect tabu", scria în 1990 Danielle Mayer, într-un articol care analiza motivaţiile profunde şi implicaţiile legii din 1987[29]. „Sinucigaşul este o persoană inoportună", observa, la rîndul său, F. Zenati[30], căci perturbă echilibrul social şi subminează chiar încrederea în ea însăşi a societăţii, care se simte vinovată, sau cel puţin pusă sub acuzare. „Astfel, conchide Danielle Mayer, atît prin semnificaţia sa, cît şi prin consecinţe, suicidul deranjează societatea, care ar putea fi tentată, dacă nu şi-ar lua măsuri de precauţie, să reacţioneze — într-un anumit fel, instinctiv — printr-o prea largă utilizare a instrumentului său favorit de autoapărare care este dreptul la represiune."[31]

E tocmai întrebarea pe care o formulaseră un anumit număr de gînditori în timpul crizelor conştiinţei europene din secolele al XVI-lea–al XVIII-lea. Nu au demostrat oare ei, de la Montaigne pînă la Hume, că omul nu poate face economie cu întrebarea „a fi sau a nu fi?", căci ea stă la baza oricărei existenţe cu adevărat omeneşti şi demne? Departe de a instiga la suicid, această interogaţie stimulează spiritul uman să aprofundeze sensul vieţii, cu riscul de a pune în evidenţă sentimentul absurdului. Oare nu tocmai acest risc este cel care constituie într-un fel măreţia umanităţii? Dar absurditatea existenţei poate fi ea însăşi asumată: „Din absurd, decurg pentru mine trei consecinţe, care sînt: revolta mea, libertatea mea şi pasiunea mea. Prin simplul joc al conştiinţei, transform în regulă de viaţă ceea ce era invitaţie la moarte, şi refuz suicidul", scria Albert Camus.

Secolele al XVI-lea – al XVIII-lea amorsaseră discuţia care pune problema libertăţii umane. Secolele al XIX-lea şi al XX-lea, înăbuşind dezbaterea, au cenzurat în acelaşi timp libertatea fundamentală şi au impus datoria de a trăi, motivînd-o prin explicaţii supranaturale şi ideologice. Regresul acestor explicaţii globale ar trebui să permită reluarea dezbaterilor întrerupte la sfîrşitul Secolului Luminilor.

---

[29] D. Mayer, „En quoi le suicide intéresse-t-il le droit?", *Agora,* iunie 1990, pp. 29–36.

[30] F. Zenati, „Commentaire de la loi du 31 décembre 1987 tendant à réprimer la provocation au suicide", *Revue trimestrielle de droit civil*, 1988, p. 427.

[31] D. Mayer, *op. cit.*, p. 35.

Concluzie

Alternanța dintre „știu“ și „ce știu?“ ritmează istoria intelectuală. În perioadele de echilibru și de stabilitate, gîndirea aprofundează răspunsurile; în fazele de criză, ea pune întrebări. În căutarea adevărului, spiritul uman trece de la certitudini la îndoială, factor al unor certitudini noi și dătătoare de iluzii. Dacă acestea din urmă sînt dătătoare de securitate, îndoielile sînt stimulante. De altfel, alternanța nu e riguroasă, iar lupta este permanentă. În timpul perioadelor de criză a conștiinței, nivelul stărilor de îndoială ajunge să zguduie certitudinile, care rezistă și folosesc forța pentru a înăbuși întrebările. Deoarece factorii de decizie și capii politici și religioși sînt ostili îndoielilor. Dacă a guverna înseamnă să prevezi, în aceeași măsură înseamnă și să știi. Nu se comandă cu îndoieli, ci cu certitudini. În numele a ce altceva am putea altfel să orînduim viața socială? În particular, cum îi vom conduce pe oameni, care nici măcar nu sînt siguri că trebuie să rămînă în viață? Ce influență vom avea asupra unor supuși sau cetățeni ce dispun de o deplină libertate de a muri după bunul lor plac? Cum să li se inspire încredere dacă un anumit număr dintre ei își manifestă în fiecare zi suspiciunea și disperarea, preferînd vieții moartea?

Problema libertății fiecăruia asupra propriei vieți revine totuși cînd, sub efectul unor crize profunde, valorile tradiționale sînt repuse în cauză. E tocmai ceea ce se întîmplă cu începere din Renaștere, pentru prima oară de la triumful creștinismului și impunerea creștinătății medievale. Întrebarea lui Hamlet traduce neliniștea legată de nașterea modernității.

Trebuie să așteptăm perioada contemporană, o nouă criză a conștiinței europene, ale cărei valori sigure sînt din nou răvășite, pentru a se pune din nou vechea întrebare. Filozofiile absurdului erau desigur obligate să reflecteze la ea. În mod surprinzător, ele au respins soluția morții voluntare, calificată de Jean-Paul Sartre drept „abandon al oricărei libertăți“ și de Karl Jaspers drept „acțiune absolută ce transgresează viața“. La rîndul său, Albert Camus refuză sinuciderea. În prezent, în timp ce intelectualii dovedesc mai puțin interes pentru subiect decît în secolul al XVIII-lea, dezbaterea reapare sub presiunea statisticilor. Aceasta pentru că năruirea credinței și

a ideologiilor pun indivizi din ce în ce mai numeroşi într-o situaţie disperată. Franţa, cu cele 12 000 de sinucideri „reuşite“ anual şi cele 120 000 de tentative eşuate, nu este un caz unic. Suicidul provoacă aici mai multe victime decît accidentele de circulaţie: o victimă la fiecare cincizeci de minute, şi această cifră este în creştere continuă.

Factorii de decizie politici şi religioşi păstrează, ca întotdeauna, tăcerea, în acord cu legea din 31 decembrie 1987. Reflexele lor nu s-au schimbat de-a lungul secolelor, sugerînd că suicidul este o acuzaţie împotriva organizării sociale, căreia i se reproşează că este incapabilă să asigure bunăstarea propriilor membri. Este timpul să reluăm dezbaterea de acolo de unde o lăsaseră Hume, Rousseau şi Kant.

Perioada cuprinsă între Renaştere şi Secolul Luminilor a arătat că moartea voluntară este şi un fenomen „de clasă“. Suicidul elitelor, care se înglobeză un număr restrîns de indivizi, răspunde unor convenţii şi unui ritual ce se supun efectelor modei. Sinuciderile au loc cu arme albe sau cu pistolul, mijloace nobile, şi pentru cauze nobile: onoare, datorii, dragoste. De altfel, aceste sinucideri sînt tolerate cu generozitate de autorităţile indulgente, deoarece nu repun în discuţie ordinea socială. Rareori se exercită represiuni care privesc cadavrele şi se confiscă bunurile sinucigaşilor din aristocraţie. Cît despre intelectuali, chiar şi cei care sînt favorabili liberalizării ei, vorbesc de sinucidere, dar o comit foarte rar. Sinuciderile filozofice sînt extrem de rare, ceea ce arată că dezbaterea liberă despre moartea voluntară poate să joace, ca şi anumite forme de viaţă religioasă, rolul unui derivativ şi al unei sublimări.

Cauzele sinuciderii în rîndurile poporului sînt remarcabil de stabile în perioada Vechiul Regim. Impresiile contemporanilor, relatările memorialiştilor, articolele apărute în presa englezească din secolul al XVIII-lea şi cîteva documente judiciare sînt surse parţiale şi deseori părtinitoare, dar ne permit să constatăm că rata sinuciderilor, cu cîteva excepţii, rămîne relativ constantă şi că imensa majoritate a cazurilor sînt datorate unui exces de suferinţă fizică, morală, sentimentală.

Represiunea împotriva sinuciderii obişnuite şi banale, am mai menţionat, este feroce: cadavrul este tîrît pe leasa de nuiele, spînzurat de picioare, ars ori aruncat la groapa de gunoi a localităţii, sau, în Anglia, îngropat sub un drum circulat, cu un ţăruş înfipt în piept; iadul e asigurat, iar bunurile confiscate. Ostilitatea faţă de această barbarie judiciară creşte din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVIII-lea. Nu pentru că suicidul este considerat un act eroic şi lăudabil, ci deoarece comunitatea rurală se opune faptului ca aceste acte publice să arunce oprobriul asupra unor familii întregi din vina unui membru al lor şi deoarece confiscarea bunurilor îi aruncă pe moştenitorii nevinovaţi în ghearele sărăciei. Dezvoltarea indi-

vidualismului o dată cu Renașterea contribuie esențial la personalizarea responsabilităților morale și la respingerea pedepselor colective.

Suicidul popular, comis aproape întotdeauna prin spînzurare sau înec, este resimţit ca o rușine familială și se încercă în mod sistematic camuflarea în accident sau atribuirea lui unui act de nebunie. De altfel, dezbaterile de idei ale elitelor pe tema suicidului determină autoritățile în secolul al XVIII-lea să îl reprime cu mai multă prudență și discreție. Astfel, se stabilește puţin cîte puțin un consens între preot, familie și autoritatea civilă pentru a escamota suicidul, aspect ce face din el un tabu, fiecare partener avînd interesul să păstreze tăcerea despre eveniment.

Dezbaterile de idei referitoare la suicid, născute în secolul al XVI-lea și amplificate pînă în secolul al XVIII-lea, pun în dificultate autoritățile și le determină progresiv să restrîngă represiunea, în scopul reducerii la tăcere a acestei probleme ce minează conștiința colectivă. Filozofii cereau scoaterea suicidului de sub incidența legii și unii chiar recunoașterea demnității și măreției anumitor morți voluntare. Scoaterea suicidului de sub incidența legii este într-adevăr obținută, dar e însoțită în mentalitatea colectivă de o tăcere reprobatoare. A fi sau a nu fi: întrebarea este fără îndoială prea incomodă pentru a fi pusă fără consecințe grave. Chiar și umaniștii și filozofii cei mai îndrăzneţi ezitaseră să-și dezvăluie concepția în legătură cu acest subiect.

Ne-am centrat studiul pe secolele al XVI-lea–al XVIII-lea pentru că este vorba de o perioadă privilegiată în privința meditației asupra morții voluntare. Secolele al XIX-lea–al XX-lea, care au cunoscut un elan extraordinar al științelor umane, bazat pe date statistice impresionante, ar merita cu certitudine un volum special. Totuși, în ciuda nenumăratelor tratate sociologice, nu putem spune că problema a progresat într-adevăr în planul înțelegerii de la filozofii Luminilor încoace. Din punct de vedere statistic, dispun în prezent de toate datele despre suicid, dar problema de fond n-a avansat deloc și nu va avansa atîta timp cît vom admite tacit ca pe o evidență că a trăi indiferent cu ce preț valorează mai mult decît moartea.

Gaura neagră și amenințătoare a neantizării revoltă și înfricoșează, iar cei care se precipită voluntar în ea sînt considerați nebuni. Dar acest refuz colectiv și individual nu este oare dictat de invincibila repulsie a fiecăruia de a-și reprezenta o soartă despre care știe că va fi în mod inevitabil și a lui?

Cazul extrem al eutanasiei e cel prin care problema reapare cu pregnanță în zilele noastre, în ciuda presiunilor autorităților morale și politice, primele încăpățînîndu-se să afirme că suferințele, chiar extreme și incurabile, au o valoare pozitivă, iar celelalte temîndu-se de derapaje. Din aceste motive, mii de ființe dezumanizate de suferințe intolerabile sînt condamnate să trăiască. În dificila mutație a valorilor la care asistăm, n-ar trebui oare ca dezbaterile, care se polarizează pe bioetică, să aibă în vedere și o tanatoetică?

Bibliografie

În pofida progresului înregistrat în perioada din urmă în privința cercetării istorice în domeniul suicidului, numărul de lucrări consacrate exclusiv acestei problematici e încă restrîns, partea esențială a materialului documentar fiind dispersat într-o multitudine de lucrări despre moarte, din sfera dreptului penal, a psihologiei, medicinei, psihiatriei, sociologiei, literaturii, teologiei, demografiei, pe care, evident, nu se pune problema să le enumerăm aici.

Vom menționa, așadar, doar: 1. principalele lucrări cu caracter general despre suicid; 2. studiile istorice esențiale privind suicidul în Antichitate și Evul Mediu; 3. Lucrările consacrate exclusiv acestui subiect la nivelul secolelor al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea.

LUCRĂRI GENERALE DESPRE SUICID

Din cîte cunoaștem, începînd cu secolul al XIX-lea au fost publicate peste 5 000 de articole și cărți de sociologie, psihologie și medicină referitoare la acest subiect. Nu le vom menționa deci decît pe cele clasice:

„Autour du suicide", *Agora*, iunie 1990

J. BAECHLER, *Les Suicides*, Paris, 1975

A. BAYET, *Le Suicide et la morale*, Paris, 1922

R. CAVAN, *Suicide*, Chicago, 1928

D. DAUBE, „The Linguistics of Suicide", Philosophy and Public Affairs, 1972

É. DURKHEIM, *Le Suicide*, Paris, 1897

H. FEDDEN, *Suicide, a Social and Historical Study*, Londra, 1938

M.-A. FRISON-ROCHE, *Le Suicide*, Paris, 1994

R. JACCARD și M. THEVOZ, *Manifeste pour une mort douce*, Paris, 1992

P. MORON, *Le Suicide*, Paris, 1975

J. O'DEA, *Suicide, Studies on its Philosophy, Causes Prevention*, New York, 1882

Le Suicide, dosar al revistei *L'Histoire* nr. 189, iunie 1995

LUCRĂRI DESPRE ISTORIA SINUCIDERII ÎN ANTICHITATE ŞI EVUL MEDIU

F. Bourquelot, „Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Âge", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1841–1842, III

F. DABADIE, *Les Suicides célèbres*, Paris, 1859

M. DELCOURT, „Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne", *Revue d'histoire des religions*, 1939, CXIX

M.D. FABER, *Suicide in Greek Tragedy*, New York, 1970

G. GARRISSON, *Le Suicide dans l'Antiquité et dans les temps modernes*, Paris, 1885

Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, Paris, 1982

J. KANY, *Le Suicide politique à Rome et en particulier chez Tacite*, Reims, 1970

M.-N. LEFAY-TOURY, *La Tentative de suicide dans les romans français du XI[e] siècle*, Paris, 1979

A. LEGOYT, *Le Suicide ancien et moderne*, Paris, 1881

A. MURRAY, lucrare aflată în curs de apariţie despre suicidul în Evul Mediu, Oxford University Press

J.M. RIST, „Suicide", în *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.

ROMI, *Suicides passionnés, historiques, bizarres, littéraires*, Paris, 1964

J.-C. SCHMITT, „Le suicide au Moyen Âge", *Annales ESC*, ianuarie–februarie 1976.

S. WENZEL, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, 1967

R. WILIE, „Views on Suicide and Freedom in Stoic Philosophy and some Related Contemporary Points of View", Prudentia, mai 1973, V

LUCRĂRI AVÎND CA OBIECT EXCLUSIV SUICIDUL ÎN SECOLELE AL XVI-LEA–AL XVIII-LEA

G. BARREAU, *Les Suicides en Bretagne au XVIII[e] siècle*, Université de Rennes, 1971

R. BARTEL, „Suicide in Eighteenth Century England: the Myth of a Reputation", *Huntington Library Quarterly*, 1960, XXXII

T. L. BEAUCHAMP, „An Analysis on Hume's «On Suicide»" *Review of Metaphysics*, 1976–1977, XXX

G.-L. DE BELLEFONT, „Du désir de mort", în *Les Œuvres spirituelles de Madame de Bellefont*, Paris, 1688

R. BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, Londra, 1948, 3 vol.

R. COBB, *Death in Paris*, Oxford, 1978. Trad. fr.: *La mort est dans Paris. Enquête sur le suicide, le meurtre et autres morts subites à Paris au lendemain de la Terreur*, Paris, 1985

L. CROCKER, „The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century", *Journal of the History of Ideas*, nr. 1, 1952, XIII

H. DAFFNER, „Der Selbstmord bei Shakespeare", *Shakespeare Jahrbuch*, 1928

W. DENNY, *Pelicanicidium: or the Christian Adviser against Self-Murder*, Londra, 1652

J. DONNE, *Biathanatos*, ed. M. Rudick și M.P. Battin, New York, 1982

DUMAS, *Traité du suicide ou Du meurtre volontaire de soi-même*, Amsterdam, 1773

J. DUVERGIER DE HAURANNE, *Question royalle*, Paris, 1609

Encyclopédie méthodique, ed. de 1787, Paris–Liège, vol. VII, *Jurisprudence*, articolul „Suicide"

C. FLEMING, *A Dissertation upon the Unnatural Crime of Self-Murder*, Londra, 1773

G. GARRISSON, *Le Suicide en droit romain et en droit français*, Toulouse, 1883

L. HAEBERLI, „Le suicide à Genève au XVIII[e] siecle", în *Pour une histoire quantitative*, Geneva, 1975

P.E.H. HAIR, „A Note on the Incidence of Tudor Suicide", *Local Population Studies*, 1970

HENLEY, *Cato Condemned, or the Cause and History of Self-Murder*, Londra, 1730

J. HERRIES, *An Address on Suicide*, Londra, 1776

P.-L. HIGONNET, „Du suicide sentimental au suicide politique", în *La Révolution et la mort*, Toulouse, 1991

D. HUME, *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*, ed. J.V. Price, colecția „Key Textes", Bristol, 1992

H.I. KUSHNER, *Self-Destruction and the Promised Land*, New Brunswick, 1989

C. LEECH, „Le dénouement par le suicide dans la tragedie élisabethaine et jacobéenne", în *Le Théâtre tragique*, Paris, 1962

M. MACDONALD și T. MURPHY, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford, 1990

MÉRIAN, „Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la mort, sur le suicide", în *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1763, Berlin, 1770

G. MINOIS, „L'historien et la question de suicide", *L'Histoire* nr. 189, iunie 1995

C. MOORE, *Full Inquiry into Suicide*, Londra, 1790

B. PAULIN, *Du couteau à la plume. Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance*, Lyon, 1977

T. PHILIPOT, *Self-Homicide-Murder*, Londra, 1674

J. PRINCE, *Self-Murder Asserted to be a Very Heinous Crime*, Londra, 1709

A Sad and Dreadful Account of the Self-Murther of Robert Long, alias Baker, Londra, 1685

M. SCHÄR, *Seelennöte der Untertanen: Selbstmord, Melancholie und Religion im Alter Zürich*, 1500–1800, Zürich, 1985

J. SENA, *The English Malady: the Idea of Melancholy from 1700 to 1760*, Princeton, 1967

S. SNYDERS, „The Left Hand of God: Despair in Medieval and Renaissance Tradition", *Studies in the Renaissance*, 1965, VII

S.E. SPROTT, *The English Debate on Suicide from Donne to Hume*, Lasalle, 1961

MADAME DE STAËL, *Réflexions sur le suicide*, în *Œuvres complètes*, ed. Firmin-Didot, Paris, 1861

S.J. STEVENSON, „The Rise of Suicide Verdicts in South-East England: the Legal Process", *Continuity and Change*, 1987, II

J. SYM, *Life's Preservative*, Londra, 1637

I. WATTS, *A Defense against the Temptation of Self-Murder*, Londra, 1726

W. WITHERS, *Some Thoughts Concerning Suicide, or Self-Killing*, Londra, 1711

R. WYMER, *Suicide and Despair in Jacobean Drama*, Londra, 1986

M. ZELL, „Suicide in Pre-Industrial England", *Social History*, 1986, XI

Cuprins

Cunoscut cititorilor ca autor al *Istoriei infernurilor* (Humanitas, 1998), Georges Minois, specialist în istoria mentalităților religioase, se apleacă de această dată asupra unei teme ce a fost întotdeauna întîmpinată cu tăcere, stînjeneală sau indignare: sinuciderea.

Dacă omenirea există este pentru că omul a găsit pînă acum destule motive ca să trăiască. A alege între viață și moarte n-a constituit, cel puțin pentru cei mulți, decît o problemă prost pusă. Căci cum să alegi între viață și moarte? Și totuși nu rareori se întîmplă ca oamenii să decidă că viața nu mai merită să fie trăită, punîndu-i capăt în mod voluntar. Mai mult chiar, de la Cato și Seneca și pînă la Montherlant și Weininger, s-au ivit destule voci care să afirme că sinuciderea este proba supremă a libertății umane. Dacă în Evul Mediu sinuciderea trecea drept o insultă adusă lui Dumnezeu, sinucigașii avînd parte de o simbolică, dar macabră execuție postumă, după Renaștere, termenii noi în care s-a pus problema liberului arbitru și criza valorilor tradiționale au pus sub semnul întrebării interdicția creștină a suicidului. Sub efectul mentalității permisive a ultimelor secole, moartea voluntară avea să-și piardă caracteristica de culpă, fără să capete însă vreo aprobare oficială.

În aceeași colecție

FRANCES A. YATES Iluminismul rozicrucian

JEAN DELUMEAU Grădina desfătărilor

GEORGES MINOIS Istoria infernurilor

ISBN 973-28-0266-9

